MYSTERIUM SALUTIS
IV/1

MYSTERI SALUTIS

MANUAL DE TEOLOG COMO HISTORIA DE LA SALVACION

IV/1

LA IGLESIA

MYSTERIUM SALUTIS

MANUAL DE TEOLOGIA COMO HISTORIA DE LA SALVACION

Dirigido por

JOHANNES FEINER

Y

MAGNUS LÖHRER

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

LA IGLESIA:

EL ACONTECIMIENTO SALVIFICO EN LA COMUNIDAD CRISTIANA

TOMO I

Con la colaboración de

WOLFGANG BEINERT
YVES CONGAR
HEINRICH FRIES
NOTKER FÜGLISTER
PIETRO ROSSANO
HEINRICH SCHLIER
OTTO SEMMELROTH

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

© Copyright universal de esta obra en
BENZIGER VERLAG, EINSIEDELN 1972

publicada con el título

MYSTERIUM SALUTIS

GRUNDRISS HEILSGESCHICHTLICHER DOGMATIK

DAS HEILSGESCHEHEN IN DER GEMEINDE

* * *

Los capítulos I, II, III y IV fueron redactados en alemán; el V, de Y. Congar, en francés, y el intermedio sobre la teología de la misión, de P. Rossano, en italiano. Todos ellos fueron traducidos de sus originales.

Supervisor de la edición española
P. JUAN ALFARO, SJ
Profesor de Teología
Pontificia Universidad Gregoriana

Los textos de la Escritura se tomaron de la versión dirigida por el P. LUIS ALONSO SCHÖKEL, *Los Libros Sagrados*

Imprimi potest:
JOSÉ MARÍA MARTÍN PATINO
Provicario General
Madrid, 11-I-1973

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, MADRID 1973

Depósito legal: M. 3.765.—1969 (IV/1) ISBN: 84-7057-129-X

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID

COLABORADORES DE ESTE TOMO

BEINERT, WOLFGANG

Nació en 1933. Doctor en teología, es profesor de dogmática e historia de los dogmas en la Universidad de Ratisbona.

CONGAR, YVES, OP

Nació en 1904. Doctor en teología, es profesor de teología fundamental y eclesiología en la Facultad Teológica de Le Saulchoir.

FRIES, HEINRICH

Nació en 1911. Doctor en teología, es profesor de teología fundamental y director del Instituto Ecuménico de la Universidad de Munich.

FÜGLISTER, NOTKER, OSB

Nació en 1931. Doctor en teología, es profesor de exégesis del Antiguo Testamento en la Facultad Teológica de la Universidad de Salzburgo.

ROSSANO, PIETRO

Nació en 1923. Doctor en teología y licenciado en Sagrada Escritura, es profesor en la Gregoriana de historia de las religiones (religiones no cristianas) y subsecretario del Secretariado para los no cristianos.

SCHLIER, HEINRICH

Nació en 1900. Doctor en teología, es profesor de exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad de Bonn.

SEMMELROTH, OTTO, SJ

Nació en 1912. Doctor en teología, es profesor de dogmática en la Hochschule filosófico-teológica de San Jorge, en Francfort del Main.

CONTENIDO

INTRODUCCION 19

EL ACONTECIMIENTO SALVIFICO EN LA COMUNIDAD CRISTIANA

CAPITULO I

ESTRUCTURAS DE LA ECLESIOLOGIA VETEROTESTAMENTARIA

[Notker Füglister]

1. *Manifestaciones de la Iglesia veterotestamentaria* 30
a) Pueblo de Dios 31
b) Asociación de tribus 34
c) Resto santo 39
d) Diáspora 41
e) Comunidad cultual 44
f) Ciudad santa 48
g) Reino de David 53
h) Las dos casas de Israel 55
i) Reino de Dios 58

2. *Relaciones de Israel con Dios* 62
a) Propiedad de Dios 62
b) Aliado de Dios 65
c) Santuario de Dios 70

3. *Misión de Israel* 72
a) Un pueblo entre los pueblos 73
b) Pueblo mediador 76
c) El universalismo salvífico 80

4. *El individuo en la comunidad* 86
a) Individuo y colectividad 86
b) Tareas y funciones individuales 90
c) La personalidad corporativa 94

5. *Cuestiones metodológicas* 97
a) Formas contingentes y estructuras constitutivas 98
b) Pluralismo polarizado 100
c) ¿Promesa o realidad? 102

Bibliografía 105

CAPITULO II

ECLESIOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

[Heinrich Schlier]

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA 107

I. LA IGLESIA EN EL EVANGELIO DE MATEO 108
1. *Iglesia y reinado de Dios* 108
2. *Discípulos y seguidores* 112
3. *Los Doce* 115
4. *La preformación de la Iglesia* 117

II. LA IGLESIA EN LOS ESCRITOS DE LUCAS 123
1. *Tiempo de la Iglesia* 123
2. *Tiempo de la acción eficaz del Espíritu* 126
3. *La palabra apostólica* 130
4. *Fe, culto, carisma y ministerio* 135

III. LA IGLESIA EN EL EVANGELIO 142
1. *La Iglesia como grupo de creyentes* 143
2. *Los discípulos* 144
3. *La Iglesia universal* 147
4. *Iglesia y mundo* 148
5. *Estructura de la Iglesia* 149

IV. LA IGLESIA EN LAS CARTAS DE JUAN 153
1. *El autor y la comunidad* 153
2. *Naturaleza de la comunidad* 155
3. *Iglesia y mundo* 157

V. RASGOS ESENCIALES DE LA IGLESIA EN LAS CARTAS DE PABLO 160
1. *Nombres de la Iglesia* 160
a) Pueblo de Dios y ἐκκλησία 160
b) Cuerpo de Cristo 164
c) Templo de Dios 169
2. *El misterio de la Iglesia* 171
3. *La edificación de la Iglesia* 174
4. *Los miembros de la Iglesia* 180

VI. LA IGLESIA EN LAS CARTAS PASTORALES 187

VII. LA IGLESIA EN LA EPISTOLA A LOS HEBREOS 195

VIII. LA IGLESIA EN LA PRIMERA EPISTOLA DE PEDRO 203
1. *El ofrecimiento de la gracia* 203
2. *La Iglesia como pueblo de Dios* 204
3. *Iglesia en el mundo* 207

IX. LA IGLESIA EN EL APOCALIPSIS 209
1. *Iglesia de Jesucristo* 209
2. *Iglesia redimida* 210
3. *Iglesia confesora* 211
4. *La hostilidad del mundo* 212
5. *Iglesia probada y triunfadora* 214
SINTESIS 216
Bibliografía 224

CAPITULO III

CAMBIOS EN LA IMAGEN DE LA IGLESIA Y DESARROLLO HISTORICO-DOGMATICO

[Heinrich Fries]

ADVERTENCIA PREVIA 231
1. *Los tres primeros siglos: la Iglesia como «misterio»* 233
2. *Consecuencias del giro constantiniano: la Iglesia como «imperio»* 244
3. *La Iglesia en la Edad Moderna: «confesiones» dentro de la Iglesia* 259
4. *La Ilustración, el Romanticismo y la Restauración: la Iglesia como «institución» y «sociedad»* 271
5. *El Vaticano I* 280
6. *Búsqueda de la totalidad* 283
Bibliografía 291

CAPITULO IV

EL NUEVO PUEBLO DE DIOS COMO SACRAMENTO DE SALVACION

Sección primera:

EL SENTIDO DE LA IGLESIA [Wolfgang Beinert] 298
1. *La Iglesia, ¿algo superfluo?* 298
2. *Configuración fundamental de la Iglesia* 299
a) «Ecclesia ante legem» 299
b) «Ecclesia sub lege» 302
c) «Ecclesia sub gratia» 303
3. *Carácter cristológico de la Iglesia* 305
4. *Apostolicidad de la Iglesia* 307
5. *El ministerio de la Iglesia* 310
a) Iglesia para el mundo 311
b) La Iglesia de Dios 317
Bibliografía 320

Sección segunda:

LA IGLESIA COMO SACRAMENTO DE LA SALVACION [Otto Semmelroth] 321
I. IGLESIA Y FE 322
1. *La Iglesia como comunidad de los creyentes* 323
2. *La Iglesia como objeto de fe* 327

II. LA IGLESIA COMO SACRAMENTO RADICAL 330
1. *Sentido y uso de la expresión «Iglesia como sacramento»* 332
a) Sentido de esta expresión 332
b) Notas históricas 333
2. *Valoración teológica* 341
a) Eficacia y acción de la Iglesia 341
b) Necesidad de la Iglesia para la salvación 347
c) Institución y carisma 354
III. LA ACCION SALVIFICA DE LA IGLESIA SACRAMENTAL 362
Bibliografía 370

CAPITULO V

PROPIEDADES ESENCIALES DE LA IGLESIA

[Yves Congar]

INDICACIONES PRELIMINARES SOBRE LAS PROPIEDADES ESENCIALES DE LA IGLESIA. 371
1. *Vocabulario* 371
2. *Breve resumen histórico de la problemática de las notas* 373
3. *Relación de las notas entre sí y con el misterio de Cristo y de la Iglesia.* 376
4. *Apreciación del uso apologético de las propiedades-notas. Verdad de la Iglesia* 378

Sección primera:

LA IGLESIA ES UNA 382
I. TEOLOGIA DE LA UNIDAD 382
1. *Las formas de la unidad* 386
a) Unidad de fe 389
b) Unidad en el culto y por los sacramentos 394
c) Unidad de vida social orientada y gobernada por la caridad. 403
2. *La Iglesia es una comunión* 410
a) Una teología de la comunión 412
b) La unidad eclesial en la historia del mundo 422
II. LAS RUPTURAS DE LA UNIDAD 425
1. *El cisma* 429
a) En qué consiste el cisma 429
b) Cómo se produce un cisma y cómo se guarda la unidad 435
2. *La herejía* 441
a) Historia de la idea 441
b) Definición de la herejía 444
c) Cómo se llega a la herejía 446
3. *Situación de los herejes y los cismáticos en relación con la Iglesia.* 454
a) Bautizados que han cometido personalmente el pecado de cisma o de herejía 454

b) Bautizados que no han cometido personalmente el pecado de cisma o de herejía, pero pertenecen a una comunión cristiana surgida de una ruptura de la unidad por herejía o por cisma. 455
4. *Las herejías en la vida de la Iglesia y en la historia de la salvación* 457
5. *Herejías antiguas y herejías del tipo «Reforma»* 461
a) Diferencias entre las herejías del tipo «Reforma» y las herejías antiguas 462
b) Razón y sentido de una nueva visión de las cosas 466
c) El deber de una postura ecuménica 470

Sección segunda:

LA IGLESIA ES SANTA 472
1. *La santidad en la Escritura y en la historia* 472
2. *En qué sentido es santa la Iglesia* 476
3. *Pecado y miserias de la Iglesia* 482
4. *Defectos y reformas de la Iglesia* 485
5. *La santidad como argumento de la verdadera Iglesia para la apologética.* 489

Sección tercera:

LA IGLESIA ES CATOLICA 492
I. CATOLICIDAD DE LA IGLESIA 492
1. *Perspectiva histórica* 492
a) Origen y valor de la expresión 492
b) Breve historia de la idea de catolicidad 494
2. *Teología de la catolicidad* 501
a) Las fuentes de la catolicidad en la Trinidad 501
b) La fuente de la catolicidad en la naturaleza humana y en el cosmos 505
3. *La realización de la catolicidad* 508
a) La incorporación de pueblos y culturas. Catolicidad y misión. 510
b) Ecumenismo y catolicidad 514
4. *La nota de catolicidad. Uso apologético* 515

II. TEOLOGIA DE LA MISION [Pietro Rossano] 517
1. *Origen y fundamento de la misión* 517
2. *Destinatarios y modo de misión* 526
3. *Finalidad de la misión* 534
Bibliografía 544

Sección cuarta:

LA IGLESIA ES APOSTOLICA 547
I. LA APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA 547
1. *El «apóstol» según el Nuevo Testamento* 547
2. *Historia de la idea* 550

3. *Teología de la apostolicidad* 555
a) La sucesión apostólica 556
b) Diferencias entre apostolado y episcopado 557
c) Prueba histórica y escriturística de la «sucesión apostólica». 561
d) Los componentes de la sucesión apostólica: apostolicidad de ministerio y de doctrina. La «tradición según la sucesión». 567
4. *Sentido de la apostolicidad* 576

II. PRIMADO Y EPISCOPADO 582
1. *La función de Pedro según el Nuevo Testamento* 583
2. *El obispo de Roma, sucesor de Pedro* 597
a) Breve resumen histórico 597
b) Punto de vista teológico 600

Bibliografía 606

SIGLAS Y ABREVIATURAS 611

INDICE ONOMASTICO 619

INDICE ANALITICO 631

INTRODUCCION

Tras haber expuesto en el tercer volumen de esta obra el acontecimiento central, Cristo, desarrollaremos en esta primera parte, la más amplia, del cuarto la doctrina sobre la Iglesia. Aparecerá en primer lugar bajo el título global «El acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana»; las cuestiones centrales de la doctrina de la gracia seguirán en una segunda parte, el tomo IV/2, bajo el título «La acción salvífica de Dios en el individuo». En dicho tomo entraremos en la problemática de esta segunda parte, estudiando también su relación con la eclesiología. En todo caso, nos parece acertado hablar en primer lugar de la Iglesia, pues así podremos evitar más fácilmente un estrechamiento individualista de la doctrina de la gracia. El objetivo de esta introducción es hacer una presentación breve y fundamentada de la concepción eclesiológica en el marco de una dogmática centrada en la historia de la salvación.

El título, al hacer referencia a la comunidad cristiana (de Cristo), subraya ante todo la relación esencial existente entre cristología y eclesiología. Sólo partiendo de Cristo puede decirse qué es la Iglesia. En ambos casos destacaremos su carácter de acontecimiento. Al igual que en el tercer volumen hablábamos del acontecimiento Cristo, seguiremos hablando aquí del acontecimiento salvífico en la comunidad con referencia a aquél. Es evidente que no se trata de un segundo acontecimiento, subsiguiente o sobreañadido al primero. El acontecimiento Cristo sólo tiene sentido en cuanto acontecimiento salvífico si implica su aceptación por parte de los hombres. Ahora bien, esto quiere decir que al acontecimiento Cristo pertenece intrínsecamente la comunidad formada por cuantos lo aceptan en fe, esperanza y amor. Esta perspectiva es fundamental para toda la eclesiología, pues pone de manifiesto, ya en su primer principio, que la Iglesia es en su ser más íntimo la comunidad de los que creen, esperan y aman. Ciertamente, al exponer la doctrina sobre la Iglesia se deberá hablar también de sus estructuras, de sus momentos institucionales, etc., puesto que la realidad de la Iglesia ha de expresarse en la dimensión de la historia y de la sociedad, con todo lo que en ellas se da. Pero sería fatal

que este aspecto quedara tan en primer plano que se pasara por alto lo que es nuclear en la Iglesia, la comunidad de los que reciben con gratitud la salvación que nos ha sido regalada en Cristo Jesús y la realizan fraternalmente en la práctica de la vida cristiana con la libertad abierta por él y por su Espíritu.

Es preciso subrayar con insistencia este aspecto, pues al delimitar una enseñanza sobre la Iglesia no es posible hablar expresamente de todos los aspectos por igual. No supone malentendido alguno para la eclesiología el recordar constantemente lo que se ha dicho antes sobre el acontecimiento decisivo, el de Cristo; del mismo modo, todo lo que tratemos más adelante bajo la palabra «gracia» ha de pensarse con dicha referencia y comprenderse partiendo de la realización de la Iglesia como comunidad de la fe, la esperanza y el amor. Es inevitable delimitar los «tratados»; pero hay que procurar a cada paso superar estas fronteras mediante una visión de conjunto dentro de la cual las diferentes afirmaciones se iluminen recíprocamente.

Para alcanzar una visión correcta de la Iglesia es también fundamental el considerar todo lo que sobre ella decimos con referencia al «mundo», razón de ser de la Iglesia. Cuando en este volumen tratamos del acontecimiento salvífico en la comunidad de Cristo Jesús no hay que entenderlo como si en cierto modo reserváramos aparte un ámbito salvífico autosuficiente que descansa en sí mismo y se deslinda frente al mundo. La Iglesia sólo es Iglesia cuando se abre al mundo. Hablando en imágenes, la Iglesia es exactamente la levadura que fermenta a toda la masa. La imagen puede ser insuficiente. Pero indica que la fidelidad de la Iglesia a su origen y a su misión, y por otra parte la realización de su existencia como comunidad aparte, y su radical apertura al mundo no constituyen una alternativa, sino que son dos momentos que se condicionan entre sí. Hemos de remitir aquí una vez más a la relación entre historia universal y particular de la salvación, tal como se expone en el primer volumen de esta obra [1]. Además, hay que insistir en que la significación del acontecimiento Cristo es precisamente la de un *concretissimum universale* [2]. Lo mismo vale a propósito de la Iglesia, la cual, en cuanto comunidad de Cristo Jesús, proclama ante el mundo la salvación que en él nos ha sido dada y la hace presente en y para el mundo. «Cristo es la luz de los pueblos». Y, a su vez, «la Iglesia es en Cristo el sacramento, es decir, el signo e instrumento en orden a la más íntima unión con Dios y también a la unidad de todo el género humano» (*Lumen gentium,* 1). Por esta referencia al mundo como un todo, la Iglesia es universal.

[1] A. Darlap, *Teología fundamental de la historia de la salvación:* MS I/1, 94-105, 126-132, 175-201.

[2] Cf. a este propósito P. Tillich, *Systematische Theologie,* I, Stuttgart, ²1956, 24s (trad. española, Barcelona, 1972).

Pero en este tiempo, la Iglesia, en cuanto comunidad aparte, en cuanto «llamamiento a la fe» (G. Ebeling), y el mundo no son dos ámbitos de extensión idéntica. En toda la configuración de la Iglesia a lo largo de la historia no hay en el fondo más que dos cortes decisivos: el cumplimiento del acontecimiento salvífico en Cristo y la plenitud escatológica. «La nueva y eterna alianza en Jesucristo es la plenitud y el fin de toda la historia de la salvación porque, respecto del problema de la salvación del hombre, la historia no es ya ambivalente y abierta, sino que está decidida por el mismo Dios mediante la gracia eficaz y predefinida de Cristo, previa a toda correspondiente decisión del hombre y sin prejuicio de esta libertad humana; además, está decidida concretamente como amor de Dios en la *basileia* de Dios para la salvación del hombre. Esta acción, puesta por Dios en Cristo —que se encarnó, fue crucificado, resucitado y reside ahora en su Iglesia—, está presente en el mundo por el mismo Cristo, que actualiza así siempre de nuevo su presencia dentro de la historia» [3]. La separación y relación mutua entre la Iglesia y el mundo sólo quedará suprimida en el señorío pleno de Dios, al despuntar la nueva creación. Pero como las fuerzas del señorío divino ya actúan en la Iglesia, su historia, que acontece dentro y conjuntamente con la del mundo, es «la esperanza en la venida del Señor, porque en la consumación de la gloria en Cristo se revela lo que ya está dado en este fin, que es el NT» [4].

A la hora de desarrollar una eclesiología sistemática surgen dificultades de no poca importancia. En parte son debidas a que, dejando a un lado los tratados apologéticos, completamente insuficientes para la teología dogmática actual, no cabe acudir a una tradición de cierta amplitud en el campo de la eclesiología sistemática; no vamos a discutir aquí los motivos de esta falta. En parte se deben también a las transformaciones por las que ha atravesado y atraviesa la eclesiología en los últimos decenios, y sobre todo a raíz del Vaticano II, tanto en sus planteamientos generales como en sus problemas parciales. En este punto hay que tener en cuenta que en la eclesiología, más que en otros tratados, estas transformaciones no se verifican sólo al nivel de la reflexión científica, sino que están condicionadas por el cambio de configuración de la Iglesia, de tal forma que la reflexión teológica va por delante de los cambios en la vida y en las estructuras eclesiásticas, pero por otra parte vuelve también sobre ellos en un segundo momento. En el campo de la sistemática hemos de resaltar otro hecho importante: frente a una eclesiología basada sobre todo en el concepto de la Iglesia como Cuerpo místico vuelve hoy a acentuarse la idea de la Iglesia como pueblo de Dios, aunque por ello no hay nada decidido sobre el desarrollo concreto de la eclesiología y sobre la

[3] MS I/1, 199s (A. Darlap).
[4] MS I/1, 200 (A. Darlap).

reunión de las diferentes imágenes bíblicas en una visión complexiva [5]. Incluso la aplicación de la categoría de sacramento como punto de partida para una visión global de la eclesiología dista mucho de ser indiscutible [6]. Ante este hecho se plantea una pregunta particularmente acuciante: ¿cómo recoger un material que responde a múltiples puntos de vista para desarrollarlo en la perspectiva de una dogmática centrada en la historia de la salvación? No hay más remedio que hacer una opción por un tipo determinado de procedimiento. Opción cuyos momentos principales vamos a fundamentar ahora.

1. Al igual que en el volumen correspondiente al acontecimiento Cristo, también en éste presentaremos en primer término los fundamentos teológico-bíblicos de la eclesiología, incluyendo los hechos del AT que son precisamente esenciales para la doctrina de la Iglesia. No se trata de dar respuesta a cuestiones concretas, de las que se volverá a hablar en los capítulos posteriores, sino de exponer la visión fundamental de la Biblia sobre la Iglesia, prefigurada en el AT. Al exponer las afirmaciones neotestamentarias sobre la Iglesia insistiremos más en la difusión de los diferentes aspectos teológicos que en el tratamiento de las cuestiones crítico-históricas, cuya discusión ha de hacerse más bien en el contexto de una eclesiología planteada a nivel de teología fundamental. En este punto existe cierta diferencia con la eclesiología de Hans Küng [7]; su obra es en este aspecto un valioso complemento de la doctrina sobre la Iglesia que aquí ofrecemos. De todas formas es, si no metodológicamente, sí prácticamente, imposible establecer una frontera clara, puesto que la exposición dogmática ha de integrar en cierta medida planteamientos de tipo crítico-histórico. En el presente volumen ocurre esto menos en la exposición de la eclesiología neotestamentaria que en el capítulo que trata de las propiedades esenciales de la Iglesia, sobre todo en relación con el problema de su apostolicidad.

2. A diferencia del volumen III, en el tercer capítulo del presente concederemos una importancia mayor al problema de la transformación de la imagen de la Iglesia que al desarrollo histórico-dogmático e histórico-teológico de las diferentes afirmaciones eclesiológicas. Este procedimiento podría ser más adecuado al desarrollo sistemático siguiente que la exposición de materiales aislados de tipo histórico-dogmático e histó-

[5] Es significativo en este punto el cambio dado por la eclesiología desde la encíclica *Mystici Corporis* (1943) a la constitución *Lumen gentium* del Vaticano II (1964). Cf. al respecto M. Keller, *«Volk Gottes» als Kirchenbegriff*, Zurich, 1970 (con bibliografía).

[6] La visión sacramental de la Iglesia ha sido destacada por O. Semmelroth, K. Rahner, H. de Lubac, E. Schillebeeckx, entre otros. Son más reservados, al parecer, H. Küng y J. Ratzinger. Cf. el resumen de P. Smulders en la obra citada en la nota 9.

[7] H. Küng, *La Iglesia*, Barcelona, 1970.

rico-teológico, tanto más cuanto que, prescindiendo de algunas cuestiones sueltas, no cabe hablar de una historia de los dogmas eclesiológicos en el mismo sentido que de una historia de los dogmas cristológicos. En cambio, para la sistemática es de suma importancia el ver cómo la imagen de la Iglesia se ha ido transformando en cada época y cuál es la visión de la Iglesia que hoy se nos ofrece. Pero no se trata aquí de un procedimiento exclusivo. El material histórico-teológico e histórico-dogmático será tratado en cada uno de los capítulos según convenga, especialmente en el capítulo sobre las propiedades esenciales de la Iglesia. Por lo demás, *Mysterium Salutis* no pretende sustituir a las monografías de historia de los dogmas. Por eso en cada uno de los problemas remitiremos expresamente al nuevo *Handbuch der Dogmengeschichte,* en el que ya han aparecido tres de los cuatro fascículos referentes a la eclesiología [8].

3. Es fundamental para el ulterior desarrollo sistemático el capítulo IV: la Iglesia como sacramento de la salvación. En él se muestra con suma claridad la opción hecha para la visión sistemática fundamental. Aunque ésta no sea la única posible, nos parece plenamente justificada por diversos motivos. La visión sacramental de la Iglesia no sólo corresponde a la perspectiva principal en que se sitúa la *Lumen gentium* [9], sino que además encaja en una dogmática histórico-salvífica, puesto que muestra a la Iglesia en su referencia al acontecimiento irrepetible de Cristo y a la consumación escatológica. Hemos de subrayar, naturalmente, en este punto que la Iglesia no ha de entenderse como sacramento en un sentido estático, sino que ha de verse dentro de su realización histórica. La visión sacramental de la Iglesia reúne en una visión global su dimensión visible y social con su realidad invisible y espiritual, de tal forma que sale a la luz el significado permanente de la dimensión visible de la Iglesia y se evita una falsa absolutización y un aislamiento perjudicial de esta dimensión. Dicha visión pone de manifiesto toda la importancia histórico-salvífica de la relación entre Cristo, sacramento del encuentro con Dios [10], y cada uno de los sacramentos, en cuanto que son articulaciones y actualizaciones del sacramento radical, la Iglesia. Además hace ver la referencia de la Iglesia al mundo en cuanto que es signo de salvación para éste. Las diferentes imágenes bíblicas sobre el ser de la Iglesia pueden reunirse en una visión sacramental. Por eso la categoría del sacramento parece lo

[8] M. Schmaus, A. Grillmeier y L. Scheffcyk (eds.), *Handbuch der Dogmengeschichte,* III/3b: *Die Lehre von der Kirche - Väterzeit bis ausschliesslich Augustinus,* 1970 (P. Th. Camelot); III/3c: *Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum abendländischen Schisme,* 1971 (Y. Congar); III/3d: *Die Lehre von der Kirche vom abendländischen Schisme bis zur Gegenwart,* 1971 (Y. Congar).

[9] Cf. a este respecto P. Smulders, *La Iglesia como sacramento de salvación,* en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia en el Vaticano II,* I, Barcelona, 1967, 377-431.

[10] Cf. sobre esto E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* San Sebastián, 1965.

bastante comprehensiva como para enlazar al nivel de la reflexión los diferentes aspectos eclesiológicos. Habrá que guardarse, eso sí, de insistir excesivamente en la idea de lo sacramental. Debido precisamente a su amplitud formal, no se le puede pedir demasiado. La plenitud de contenido no puede derivarse simplemente a partir de dicha categoría. No obstante, en cuanto perspectiva global y principio unificador, se nos revela sumamente fecunda.

Hemos de responder también a dos cuestiones fundamentales que se plantean a la hora de poner los cimientos de la eclesiología sistemática: la cuestión del acceso a la realidad de la Iglesia y la del sentido de la Iglesia. La primera cuestión concierne a la gnoseología. Sólo a la luz de la fe se nos revela lo que la Iglesia es en cuanto sacramento de la salvación. Sólo la fe es capaz de ver la Iglesia, concebida socialmente, como signo de una realidad salvífica invisible. Tal vez no esté de más el subrayar que esta concepción nada tiene que ver con un hipostasiamiento ahistórico de la Iglesia. Precisamente una visión de la Iglesia a partir de la fe posibilita y exige una consideración crítica de la concreta Iglesia histórica. Sobre todo, prohíbe que la Iglesia se coloque en el lugar de Cristo, que cambie la palabra de éste por la suya propia [11]. Tiene también una importancia fundamental la cuestión del sentido de la Iglesia, cuestión que hasta ahora se ha dado por supuesta en la dogmática en vez de ser tratada expresamente. El planteamiento de esta pregunta no obedece exclusivamente al hecho de que en la actualidad hablen muchos de un cristianismo sin Iglesia. La respuesta a este interrogante pertenece también a la recta comprensión de la Iglesia misma. No basta responder a este respecto que la Iglesia es necesaria como medio para la salvación individual; la única solución adecuada es ver la Iglesia como un todo en la historia. La consideración histórico-salvífica se manifiesta también aquí como algo fundamental.

4. El desarrollo de la eclesiología sistemática se verifica concretamente en diferentes etapas. Ya a partir del Símbolo nos encontramos en primer lugar con una interpretación de las cuatro propiedades esenciales de la Iglesia. La sistemática va recogiendo a nivel de concentración teológica y en un grado ulterior de reflexión muchos de los elementos que dentro de la perspectiva bíblica se desplegaban en multitud de aspectos aislados. Así como la Escritura y la confesión de fe se interpretan recíprocamente, así también este capítulo sobre las propiedades esenciales de la Iglesia ha de ser leído a la luz de los fundamentos bíblicos estudiados en los dos primeros capítulos. Al referirnos a la catolicidad de la Iglesia, expondremos también los fundamentos de una teología de la misión.

[11] Cf. sobre esto K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/2, 756ss.

En el volumen IV/2 siguen los capítulos en que se habla de los diferentes momentos parciales de la Iglesia como institución: la liturgia, los distintos sacramentos como articulaciones del sacramento radical, el derecho como derecho de servicio, los miembros de la Iglesia en sus diferentes aspectos (estados, ministerios y carismas, laicos, casados, religiosos). Como ya dijimos en la introducción al volumen I [12], no vamos a presentar un tratado exclusivo y cerrado de los sacramentos. Las consideraciones generales («De sacramentis in genere») se harán en relación con el capítulo que trata de la Iglesia como institución. Trataremos detalladamente en un capítulo específico de la eucaristía, como misterio central en el que se realiza la Iglesia. Por lo demás, los diferentes sacramentos serán tratados en el volumen IV/2 o en el V, dentro de sus correspondientes contextos eclesiológicos o antropológicos. Con ello podremos tener más en cuenta la situación vital, el *Sitz im Leben* de cada sacramento, y rebajar un poco el peso excesivo que tenía el tratado de los sacramentos en el conjunto de la dogmática. Un capítulo conclusivo tratará de la Iglesia como historia. El hacer una reflexión teológica sobre la historia de la Iglesia es tal vez un deseo que hasta ahora no ha sido objeto de atención por parte de la dogmática. En el contexto de nuestra dogmática, centrada en la historia de la salvación, nos ha parecido que esta reflexión era ineludible. Por la misma razón, ya en el volumen III poníamos el acento principal en la exposición de los misterios de la vida de Jesús y sobre todo del misterio pascual. Sólo en dicho capítulo conclusivo veremos cómo es posible hacer semejante reflexión y cómo contribuye a la comprensión teológica de la Iglesia.

LOS DIRECTORES

[12] MS I/1, 45s.

EL ACONTECIMIENTO SALVIFICO EN LA COMUNIDAD CRISTIANA

CAPITULO I

ESTRUCTURAS DE LA ECLESIOLOGIA VETEROTESTAMENTARIA

«Al investigar el misterio de la Iglesia, este sagrado Concilio recuerda los vínculos con que el pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abrahán. Pues la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abrahán según la fe (cf. Gál 3,7), están incluidos en la vocación del mismo patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente *prefigurada* en la salida del pueblo elegido de la tierra de la esclavitud. Por lo cual, la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo, con quien Dios, por su inefable misericordia, se dignó establecer la antigua alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo en el que se han injertado las ramas del olivo silvestre, que son los gentiles (Rom 11,17-24)». En estas palabras del Vaticano II (Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, núm. 4) queda expresada tanto la justificación como la tarea que compete al estudio de las estructuras de la eclesiología veterotestamentaria en el marco de un tratado dogmático sobre la Iglesia del NT.

Se trata, pues, ante todo, de dos cosas o aspectos. *En primer lugar:* en el Israel veterotestamentario está «*prefigurada* misteriosamente» la Iglesia del NT; el pueblo de Dios del AT, en cuanto «preparación y prefiguración» (*Constitución sobre la Iglesia,* núm. 9: «praeparatio et figura») [1], es el prototipo y el modelo estructural del pueblo de Dios neo-

[1] Cf. también la *Constitución sobre la Iglesia,* núm. 2: La Iglesia «fue ya prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en el Antiguo Testamento, constituida en los últimos tiempos, manifestada por la efusión del Espíritu Santo, y se perfeccionará gloriosamente al fin de los tiempos. Entonces, como se lee en los Santos Padres, todos los justos descendientes de Adán, 'desde Abel el justo hasta el último elegido', se congregarán delante del Padre en una Iglesia universal». Cf., además, el núm. 6: «Como en el Antiguo Testamento la revelación del reino se propone muchas veces bajo figuras, así ahora la íntima naturaleza de la Iglesia se nos manifiesta también bajo diversos símbolos...».

testamentario. *Segundo:* Se trata, además, de la continuidad e incluso de la identidad del único pueblo de Dios: los cristianos hemos sido «incluidos» e «injertados» [2] en la vocación y misión de Israel. Lo cual significa que, precisamente por lo que concierne a la eclesiología, el AT nos afecta, afecta a nuestra autorrealización y a nuestra autocomprensión, a una autocomprensión extraordinariamente existencial. En efecto, aquella frase de Nicolás Berdief, que en último término afirma el misterio esencial de toda comunidad eclesial, difícilmente puede comprobarse y explicarse con más eficacia que tomando en serio las pretensiones fundamentales del AT: «La más alta verdad moral y religiosa de que el hombre ha de dejarse penetrar es que la salvación individual es imposible. Mi salvación presupone la del otro, la de mi prójimo, la salvación universal, la salvación de todo el mundo y su transformación» [3].

Al hablar de estructuras de la eclesiología veterotestamentaria, se impone la siguiente disposición de los puntos de vista. Primero (1) hemos de destacar fenomenológicamente las formas en que han ido cristalizando las *manifestaciones* de la «Ekklesia» veterotestamentaria, las múltiples concretizaciones y aspectos del único pueblo de Dios. Después (2) hablaremos de la *relación con Dios,* constitutiva para Israel. De ella deriva (3) la *misión de Israel,* la justificación de su existencia en el mundo y en medio de los pueblos, su cometido específico de cara al mundo y a la humanidad. Una vez determinada esta relación entre particularismo y universalismo, resta finalmente (4), volviendo a la constitución del pueblo de Dios, discutir la situación correlativa del individuo respecto de la colectividad, de cada creyente respecto de la totalidad del pueblo de Dios. Para redondear nuestro estudio haremos una serie de *consideraciones metodológicas* (5) a fin de destacar los rasgos centrales con la mirada puesta en la eclesiología neotestamentaria.

1. *Manifestaciones de la Iglesia veterotestamentaria*

En el AT hay diversos nombres y conceptos que se refieren a la dimensión teológica que solemos designar con la palabra «Iglesia». Es útil tomarlos en consideración con algún detenimiento. Y esto no sólo por

[2] En la *Constitución sobre la Iglesia* se expresa así, en el núm. 16, la relación particular y única existente entre Israel y la Iglesia: «Los que todavía no recibieron el evangelio, están relacionados con el pueblo de Dios por varios motivos. En primer lugar, por cierto, aquel pueblo a quien se confiaron las alianzas y las promesas y del que nació Cristo según la carne (cf. Rom 9,4-5); pueblo, según la elección, amadísimo a causa de los padres: porque los dones y la vocación de Dios son irrevocables (cf. Rom 11,28-29)».

[3] *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen,* Munich, 1951, 194.

haber sido recogidos todos juntos por el NT, sino también y sobre todo porque cada uno de ellos representa modélicamente una de las posibles concretizaciones histórico-teológicas, uno de los múltiples aspectos de una realidad que es una y la misma, la realidad eclesial, que por su complejidad no puede en último término ser reducida a un común denominador. Sólo el conjunto de modelos y aspectos puede expresar en algún sentido lo que la Iglesia es, quiere ser y debe ser.

a) Pueblo de Dios.

«Pueblo de Dios» se ha convertido —por decirlo así— en *slogan* teológico a partir del Vaticano II. Y en cuanto tal corre el riesgo de sufrir el destino que aguarda, tarde o temprano, a las frases de moda: ser trivializadas en vez de entendidas, darse por sabidas y por evidentes sin hablar de ellas, ocultar en vez de revelar los hechos en que se piensa. Sólo una cosa puede servirnos de ayuda en este caso: investigar el contenido bíblico de la palabra en cuestión, valiéndonos de la exégesis, y concretamente de la exégesis moderna, con todos sus diversos métodos literarios. ¿Cuál es su significación fundamental? ¿Cuáles las connotaciones e implicaciones de la realidad pensada?

En el NT, Dios, en cumplimiento de sus promesas (cf. Am 9,11s), se preocupa «de sacar de entre los paganos (ἔθνη = naciones) un pueblo (λαός) para su nombre (es decir, para sí)» (Act 15,14ss). «Habitaré y caminaré con ellos, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo» (2 Cor 6,16; cf. Heb 8,10).

En estos y en otros pasajes neotestamentarios parecidos, en los cuales se habla del nuevo «pueblo de Dios», hay dos cosas que llaman la atención. Primero, se trata casi siempre de citas del AT [1]; por tanto, lo que allí se dice del Israel veterotestamentario se transfiere al nuevo pueblo de la alianza. Después, el vocablo λαός, «pueblo» en la versión griega del AT, fue escogido adrede por los traductores y acabó siendo el término técnico para designar a Israel, el cual, en cuanto «pueblo de Yahvé» (λαός θεοῦ o κυρίου), se distingue de los pueblos y naciones paganas (sin duda, ἔθνη = «paganos»). A la palabra griega corresponde en la Biblia hebrea el sustantivo *'am*, que también se reserva en muchos lugares a Israel: el pueblo de Dios, en cuanto «pueblo *('am)* de Yahvé» («su» o «mi pueblo»), se distingue de los demás pueblos, que por eso mismo se convierten en «paganos» *(goyîm* = ἔθνη). En el concepto «pueblo», que, por lo que respecta al término griego, pertenece a un tipo de «len-

[1] Rom 9,25s = Os 2,25; 2 Cor 6,16 = Lv 26,12; Ez 37,27; Tit 2,14 = Ex 19,5s; Dt 7,6; 14,2; Heb 4,9 con Sal 95,7; Heb 8,10 = Jr 31,33; Heb 10,30 = Dt 32,36; Heb 13,12 con Lv 22,32s; 1 Pe 2,9s = Ex 19,5s; Ap 18,4 = Is 48,20; 52,11; Jr 51,45; Ap 21,3 = Ez 37,27; Zac 2,14.

guaje poético arcaizante de tono entusiasta y festivo», «se expresa un contraste fundado en motivos religiosos frente a todos los pueblos no israelitas, y se toma conciencia de que Israel está en una relación peculiar y única con Yahvé, que es incomparablemente superior a los dioses de los pueblos» [2].

El vocablo hebreo *'am* conserva la idea de parentesco, de vínculo fundado en la familia o en el clan; en sentido individual designa al pariente por parte de padre; por ello envuelve la idea de una comunidad de vida y de destino. El conciudadano es entonces «hermano», en cuanto miembro de una gran familia [3]. Tal es, al mismo tiempo, el hecho y el ideal: «De ser una simple nación, de la unidad biológico-histórica de un *goy*... ha de convertirse en una comunidad, en un verdadero *'am* (cf. *'im:* unido a...; *'umma:* codo con codo), cuyos miembros no sólo tienen una relación mutua por su procedencia y su destino, sino que están vinculados entre sí por una participación recíproca de vida en la justicia y en el amor. Pero esto sólo puede verificarlo en cuanto *'am 'elohim,* en cuanto pueblo de Dios, en el cual todos están unidos entre sí por estar colectivamente unidos a un centro divino de la comunidad; la aparente comunidad (Gn 11,6) privada de este centro habrá de desintegrarse» [4]. No se trata sólo de una bella expresión que proyectamos *a posteriori* sobre el AT. Según las investigaciones más recientes, se trata más bien de un hecho fundamental desde el punto de vista histórico-religioso. En efecto, en la religión nómada, que constituye la base de la comprensión que Israel tiene de sí y de su Dios, «la divinidad está emparentada con las familias que le rinden culto, es 'padre' o 'hermano' del hombre, como dan a entender todavía los antiguos nombres personales» [5]. Así ocurre también en el AT: «Para la época preyahvista y del yahvismo temprano ha de admitirse seguramente... la idea de una *b'rit* (es decir, de un 'pacto' que funda la conciencia de pertenencia) entre un Dios padre (por ejemplo, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob o Israel, o también de Moisés) y un grupo humano; este pacto fundaría una comunidad duradera de vida en sentido nómada, la cual se expresa mediante las relaciones de parentesco» [6]. Incluso en la posterior teología veterotestamentaria Yahvé es el «redentor» *(gō'ēl)* de Israel en cuanto que, debido a las relaciones pactadas en otro

[2] H. Strathmann: ThW IV (1942), 32-39, 35.

[3] Así, especialmente en el Dt; cf. G. von Rad, *Des Gottesvolk im Deuteronomium* = BWANT III/11, Stuttgart, 1929, 13s, 50, y también L. Rost, *Die Bezeichnungen für Land und Volk im AT: Das kleine Credo,* Heidelberg, 1965, 76-101, 86, 90ss.

[4] M. Buber, *Die Erwählung Israels:* WW II, Munich, 1964, 1037-1051, 1045.

[5] G. Fohrer, *Altes Testament - «Amphiktyonie» und «Bund»? Studien zur atl. Theologie und Geschichte* = BZAW 115, Berlín, 1969, 84-119, 112.

[6] *Ibid.,* 113.

tiempo, es a la vez su pariente más próximo y responsable y ha de manifestarse como tal [7].

Además del origen nómada hay también —piénsese en la eclesiología de la carta a los Hebreos— un punto de vista importante para la comprensión neotestamentaria de la Iglesia que va implicado desde el principio en el concepto de pueblo de Dios: en cuanto «pueblo» (*'am*) de su Dios, Israel es esencialmente un «pueblo peregrino». Su Dios es el Dios de sus padres nómadas, y, por tanto, es un Dios caudillo, un Dios que no se deja situar ni mantener dentro de una circunscripción local, sino que acompaña a los suyos en sus peregrinaciones a través de los diversos lugares y tiempos, está con ellos y va con ellos. Por eso no es extraño que el concepto «pueblo de Yahvé» (o «mi pueblo») esté documentado con particular frecuencia en la más antigua tradición del éxodo [8]. El Dios de Israel es «el Dios del éxodo», y consiguientemente el pueblo de Dios es el pueblo del éxodo, «el pueblo que posee su unidad por ser el de los seguidores del único Dios» [9].

Hay otro aspecto, relacionado con éste, y también fecundo en consecuencias para la eclesiología neotestamentaria: el pueblo de Dios es la «tropa» de Yahvé, sus «huestes», que él lleva a la guerra y que van de campamento en campamento, como Israel en el desierto. Israel es la hueste de Dios; su Dios es el Dios de la alianza y el Dios caudillo, y, por tanto, es también esencialmente un Dios guerrero. La comunidad nómada es también una comunidad guerrera. Este aspecto agonístico del concepto de pueblo de Dios se halla en todos los estadios y estratos del AT. Según los textos más antiguos, el que toma parte en la guerra de Yahvé pertenece al pueblo de Yahvé (cf. esp. Jue 5,13.23), de modo que puede decirse incluso: «El campamento guerrero, la cuna de la nación, fue también el santuario más antiguo. Donde estaba Israel, allí estaba Yahvé» [10]. Aun en el Deuteronomio, Israel, en cuanto «pueblo de Yahvé», es no sólo una comunidad cultual, sino también un ejército [11]; incluso el Código Sacer-

[7] Así, especialmente en el Código Sacerdotal y en el Déutero-Isaías. Cf., por ejemplo, ThW IV (1942), 331s.

[8] Cf., por ejemplo, Ex 3,7.10; 8,16-19; 9,1.13; 10,3.

[9] W. Eichrodt, *Theologie des AT*, I, Stuttgart, ^{5}1957, 12. (Eds. Cristiandad lo publicará en 1973 en castellano).

[10] J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlín, 1914, 24. Cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Gotinga, ^{4}1965, 14; R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen*, II, Friburgo, 1962, 14, 70s (edición española: *Instituciones del AT*, Barcelona, 1964). Para el *'am* como designación de las huestes, cf. entre otros Jue 20,8ss; 1 Sm 13,4; 2 Sm 2,26; 10,10; 11,7.17. Por lo demás, también en Homero (cf. ThW IV, 30s) λαός significa especialmente el séquito de las huestes y el pueblo armado para la guerra.

[11] O. Bächli, *Israel und die Völker* = AThANT 41, Zurich, 1962, 177s; G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, 22, 50.

dotal llama a Israel, cuando sale de Egipto, «legiones de Yahvé» (Ex 7,4; 12,41) y consiguientemente considera al Israel peregrino por el desierto como un ejército (cf. sobre todo Nm 1s; 10). «El 'primitivo Israel' del desierto es a la vez una comunidad para el santuario (cf. e) y un ejército acampado» [12]; «toda la historia de Israel es presentada como una guerra santa» [13]. Este rasgo agonístico, que se ve por todas partes —basta con fijarse, por ejemplo, en los Salmos— constituye el fundamento bíblico de la visión cristiana de la *militia christiana* de la «Iglesia militante» [14].

b) Asociación de tribus.

A pesar de las vicisitudes de su milenaria historia, que lo han ido llevando a una progresiva reducción, el pueblo de Israel es y sigue siendo el pueblo de las doce tribus. Todavía en el NT dice Pablo que se encuentra «juzgado por la esperanza en la promesa hecha por Dios a nuestros padres, de la cual esperan ser participantes nuestras *doce tribus* (τὸ δωδεκάφυλον), dando culto con perseverancia, día y noche» (Act 26,6s). Consiguientemente, la Iglesia neotestamentaria es el «Israel de Dios» (Gál 6,16) y, por tanto, el nuevo pueblo de las doce tribus; fundada y representada por los doce apóstoles (cf., además de los evangelios, Ap 21,12. 14), la cristiandad forma «las doce tribus de la dispersión» (Sant 1,1), la comunidad de salvación que se divide en doce miembros de doce mil señalados cada uno (Ap 7,4-8) [15]. Lo que el AT y el judaísmo creían y esperaban se realiza, por tanto, en la Iglesia: Israel podrá reaparecer al fin de los tiempos como el pueblo de las doce tribus en su pleno y verdadero sentido [16].

El fundamento de esta característica del pueblo de Dios ha de buscarse una vez más en su origen nómada (o seminómada). Los nómadas, es decir, los pastores trashumantes, no pueden formar un estado, pues no son sedentarios ni se sienten vinculados a un determinado territorio. La organización estatal (o el «reino»; cf. a este respecto el apartado g) es para Israel algo secundario y accidental. Israel, en cuanto pueblo de Yahvé, es originariamente un pueblo peregrinante, y sigue siéndolo en su ser

[12] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (1941), Darmstadt, 1962, 10.

[13] R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen*, II, 76. Algo parecido ocurre en el período neotestamentario; por ejemplo, en los escritos de Qumrán; cf. *ibíd.*, 80.

[14] Cf., por ejemplo, Mt 10,34ss par.; Ef 6,10-17, como también H. de Lubac, *Betrachtung über die Kirche*, Graz, 1954, 125-136 (edición española: *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao, 1958).

[15] Cf. ThW II (1935), 321-328, como también L. Goppelt, *Typos. Die typologische Betrachtung des AT im Neuen* (1939), Gütersloh, ²1966, 127ss; R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* = Quaest. Disp. 14, Friburgo, 1961, 102ss.

[16] Ez 47,14-48,29; Is 49,5s; Eclo 36,10; 48,10; cf. también Billerbeck, IV, 799ss.

más profundo (cf. Heb 3,7-4,11; 13,14). Además, los nómadas sólo pueden moverse en pequeños grupos [17]. (El Israel que durante el éxodo marcha por el desierto en formación cerrada es una pura ficción retrospectiva que sirve para la exposición de un contenido primordialmente teológico). Estas células sociológicas originarias son cada una de las familias del clan o grandes familias («casas paternas»). A través de los diferentes estadios de la historia de Israel siguen siendo las unidades primarias, que destacan en cada caso con mayor o menor claridad. Lo demuestra entre otras cosas la celebración de la Pascua. Aun cuando el motivo de esta fiesta sea aquella liberación constitutiva del ser y el devenir del pueblo de Dios, su *Sitz im Leben* originario y peculiar es la familia. Algo parecido ocurre también en el NT: la Iglesia se concretiza en las diferentes comunidades domésticas porque, entre otras razones, la eucaristía, concebida en analogía con la Pascua, se celebra en cada una de las casas (κατ' οἰκίαν) [18].

Las diversas familias están unidas entre sí, debido principalmente a las relaciones de parentesco. Forman «parentelas», que a su vez pueden reagruparse en «tribus» por razón de vecindad local. Diversas tribus se comprometen después a formar confederaciones, por motivos de intereses comunes o situaciones de peligro común. No raras veces se trata de una confederación de doce (a veces seis) tribus, que se consideran interrelacionadas de un modo especial [19]. El número doce «ha desempeñado un papel importante en el pensamiento antiguo; es un número cósmico, el número de los signos del Zodíaco y de los meses del año, la base del sistema sexagesimal, y en último término, el número redondo de una totalidad. Del hecho de que el número de las tribus de Israel en sus formas cambiantes sea doce no puede deducirse otra cosa sino que las tribus indicadas debían representar la totalidad de Israel» [20]. Vistas así las cosas, el esquema de las doce tribus corresponde «en primer término a las relaciones que se establecen entre los israelitas al dividirse en tribus, aún no sedentarias, durante el período nómada y seminómada; también las restantes listas de seis o de doce en el AT se refieren primariamente a tribus no sedentarias» [21].

[17] Para el nomadismo o seminomadismo de los patriarcas y de las asociaciones tribales protoisraelitas con sus implicaciones, cf. R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen,* I, Friburgo, 1960, 17-41; M. Y. Ben-Gavriêl, *Das nomadische Ideal der Bibel:* StdZ 80 (1962-63), 253-263.

[18] Cf. sobre todo Act 2,46; 5,42 con Ex 12,3, y N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* = StANT VIII, Munich, 1963, 127-131.

[19] Cf. R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen,* I, 151s; G. Fohrer, *Amphiktyonie* (nota 5), 101s.

[20] G. Fohrer, *op. cit.,* 101s.

[21] G. Fohrer, *op. cit.,* 102; cf. Gn 22,20-24 (arameos); 25,13-16 (ismaelitas); 36, 10-14 (edomitas).

El parentesco existente entre estas tribus, que puede ser más o menos estrecho, se representa gráficamente mediante un *sistema genealógico,* artificioso al menos en parte, con arreglo a una forma mental muy usada en el Oriente antiguo. Las doce tribus de Israel tienen su padre común, Jacob-Israel, del cual recibe su nombre la asociación tribal: Israel es la «casa (es decir, la familia) de Jacob». Como quiera que las «madres» son diferentes (Jacob-Israel engendró a sus hijos mediante sus dos mujeres, Lía y Raquel, y sus dos concubinas, Zilfa y Bala), las tribus están y se sienten vinculados entre sí de diversas maneras. Por eso en el conjunto de las doce tribus se distinguen dos grupos principales: las tribus que proceden de Lía (Rubén, Simeón, [Leví], Judá, Isacar y Zabulón) y las que proceden de Raquel (José [o Efraím y Manasés] y Benjamín). A cada uno de estos dos grandes grupos se subordina un grupo colateral: las tribus que proceden de Zilfa (Gad y Aser) y las de Bala (Dan y Neftalí). Así, «la idea de solidaridad, determinada por la vivencia común de la liberación divina y de la conclusión de la alianza, quedaba también sustentada genealógicamente, pues en la historia de los patriarcas todos los israelitas se consideran como hermanos e hijos de un mismo padre. La insistente calificación de todos los miembros de la alianza como hermanos en el Deuteronomio es, por tanto, más que una simple fórmula de vinculación religiosa; se alimenta de la fuerza contenida en la idea genealógica del parentesco, con la que Israel visibilizaba su unión. Con esto tenemos el supuesto previo gracias al cual la comunidad del pueblo, concebida como unidad genealógica, aprenderá a considerarse como una dimensión constante a través de las generaciones, de la misma manera que la comunidad de parentesco transmite su forma de vida y su impronta espiritual de una generación a otra, reafirmándose a sí misma en esta herencia común» [22].

Modernamente se ha llamado *anfictionía* a esta confederación de las doce tribus [23]. Con este concepto, tomado de la antigüedad clásica, se designa «la antigua agrupación de diversos clanes o tribus en una asociación sacral y con un santuario común como centro». «Es típico en estas agrupaciones el número de doce participantes, lo mismo en Italia que en Grecia; dicho número resultó muy probablemente de que los distintos miembros de la federación se turnaban mensualmente en el aprovisionamiento del lugar del culto» [24]. El santuario constitutivo de la anfictionía israelita

[22] W. Eichrodt, *Theologie des AT,* II-III, Stuttgart, [4]1961, 162.

[23] Así, a partir de M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*=BWANT IV/1, Stuttgart, 1930; cf., del mismo autor, *Geschichte Israels,* Gotinga, [4]1959, 83-104 (edición española: *Historia de Israel,* Barcelona, 1966), como también MS II/2, 1199 (J. Scharbert). Observaciones críticas en G. Fohrer, *op. cit.;* S. Herrmann, *Das Werden Israels:* ThLZ 87 (1962), 561-574.

[24] K. H. Rengstorf: ThW II (1935), 322; cf. F. Cauer, *Amphiktyonie:* Pauly-Wissowa I (1894), 1904ss.

es el llamado arca de la alianza, que era considerado como el trono de Yahvé, y que durante el período preestatal no estaba vinculado a ningún lugar determinado. Ahora bien, un santuario común implica también la fe, fundamentalmente común, en el Dios de todos, sin perjuicio de las vivencias y tradiciones histórico-salvíficas particulares y específicas de cada tribu. Esta fe será la fe en el Dios de los padres y del padre, es decir, la fe en Yahvé, Dios de Israel. Esta fe, que progresivamente va creando una conciencia histórica común, no es una abstracción; por ello incluye necesariamente una serie de usos cultuales y de enunciados jurídicos. «Las doce tribus conocen el vínculo común que las une, comparten el mismo nombre, son 'el todo Israel'. Reconocen al mismo Dios Yahvé (Jos 24,18.21.24), celebran sus fiestas en el mismo santuario, el arca de la alianza, que simboliza la presencia de Yahvé entre ellas. Tienen una constitución y un derecho común (Jos 24,25) y se reúnen para condenar la transgresión de este derecho consuetudinario o escrito (Jos 24,26), las 'fechorías', 'lo que no se hace en Israel' (Jue 19,30; 20,6.10; cf. 2 Sm 13,12)» [25]. Esta *comunidad de fe, de culto y de derecho* puede llevar en algunos casos a una comunidad de acción más o menos amplia. Esto sucedía sobre todo en caso de amenaza común; entonces la comunidad de fe se convertía en comunidad de lucha, cuyo centro, como el del culto, era también el arca de la alianza; el culto de Yahvé se convertía en la guerra de Yahvé; la «liga de Yahvé» pasaba a ser la «confederación bélica» (J. Wellhausen), la anfictionía era ya una sinmaquía. El nombre mismo «Israel» significa, desde el punto de vista etimológico, «Dios guerrea» [26]. Así, pues, la confederación de las doce tribus, tanto en su dimensión de confraternidad como en la de unidad de lucha, tiene por su sentido y su finalidad un contenido igual al concepto genuino de pueblo de Dios: Israel, socialmente constituido mediante las genealogías, pasa a ser el pueblo de Yahvé» [27].

[25] R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen*, I, 152. Cf. W. Eichrodt, *Theologie des AT*, I-II, como también la definición de Cicerón (*República*, I, 25): «populus» = «coetus multitudinis iuris consensu sociatus».

[26] Así, la explicación mitológica y popular del nombre de Israel en Gn 32,23-33 (cf. Os 12,4s), que de todas formas presenta como complemento el elemento teofórico *'ēl*, cuando sin duda debería considerarse como sujeto. Es también posible la significación «Dios reina» o «quiere Dios manifestarse como soberano».

[27] G. Fohrer, en *op. cit.*, 116, reconstruye el proceso que ha conducido a este resultado: «Tras la peregrinación del pueblo con Moisés y la incorporación de las tribus de la Palestina central, tuvo lugar una paulatina aceptación de la fe yahvista por parte de todas las tribus israelitas; así, el *'am* de Israel, constituido por la genealogía, fue incluido en su totalidad en el *'am* de Yahvé, es decir, a consecuencia de su aceptación de la fe yahvista fue incorporado a la comunión de vida con Yahvé. Al igual que el pueblo seguidor de Moisés fue recogido dentro del *'am* de Israel, así también lo fue Israel en el *'am* de Yahvé.

c) Resto santo.

Lo que acabamos de apuntar en las páginas precedentes a propósito del pueblo de las doce tribus nos permite advertir que Israel, a pesar de todos los hechos históricos concretos, fue siempre y seguirá siendo *una idea y un ideal.* En cuanto pueblo de Dios, Israel no es tanto un hecho sociológico y político cuanto un postulado teológico. «El pueblo no es la suma de sus componentes, sino que estará representado por cualquier grupo de miembros suyos e incluso por los individuos; el individuo, si hablamos de la alianza, no es él mismo, sino que es siempre *pars pro toto,* tanto si lo consideramos por sí mismo como si lo incluimos en una cantidad o suma cualquiera». Lo cual quiere decir lo siguiente: «El concepto de pueblo de Israel, considerado a la luz de la idea de la alianza, se sustrae a la categoría del tiempo, es supratemporal, intemporal. El pueblo de Israel, con el que Yahvé concluye la alianza, no es una dimensión empírica, sino espiritual, en la que no tiene importancia alguna el aumento numérico, el crecimiento o disminución histórica... El pueblo de Israel es una dimensión abierta» [28]. Tocamos aquí aquel hecho, fundamental para la eclesiología bíblica, que el AT llama *resto* (en hebreo, principalmente, *šᵉʾār* o *šᵉʾērît)* [29]. Efectivamente, en todas las vicisitudes de la historia israelita se trata de guardar y reconstruir esa realidad espiritual que sólo puede mantenerse mediante una constante concentración y reducción. «El 'resto' concentra siempre en sí la vida y la promesa de la comunidad... Siempre que aparece, el 'resto' es el pueblo de Dios para un momento y, por tanto, el heredero de la promesa, de la revelación del plan salvífico de Dios» [30].

Tenemos aquí una ley fundamental de la historia salvífica: la concentración mediante la reducción. La salvación no sólo acontece *en* la catástrofe, sino *mediante* la catástrofe. «Me reservaré siete mil en Israel (corrompido por el sincretismo y sometido al juicio exterminador); todas las rodillas que no se doblaron ante Baal, y todas las bocas que no le besaron...», promete Yahvé a Elías, que aparece como el único superviviente y además está amenazado de muerte (1 Re 19,14.18; cf. Rom 11,1-6). Igualmente, los que escaparon a la invasión asiria en tiempos de Isaías

[28] L. Köhler, *Theologie des AT,* Tubinga, ⁴1966, 48s.

[29] Cf. a este respecto V. Heinrich, *Der «Rest» im AT:* ThW IV (1942), 200-215, como también entre otros R. de Vaux, *Le «Reste d'Israël» d'après les prophètes:* RB 42 (1933), 526-539; S. Garofalo, *La nozione profetica del «resto d'Israele»,* Roma, 1943; E. W. Heaton, *The Root šʾr and the Doctrine of the Remnant:* JThSt NS 3 (1952), 27-39; F. Dreyfus, *La doctrine du reste d'Israël chez le prophète Isaïe:* RsPhTh 39 (1955), 361-386; U. Stegemann, *Der Restgedanke bei Isaias:* BZ 13 (1969), 161-186; cf. también G. von Rad, *Theologie des AT,* II, Munich, ²1965, 30s, 171s.

[30] H. H. Rowley, *The Faith of Israel,* Londres, 1961, 118.

son el «resto que aún queda», lo que Yahvé ha «dejado» (2 Re 19,4; Is 1,9 = Rom 9,29; cf Is 6,12s; Am 3,12; 4,11; 5,3.15). Un siglo después, los supervivientes de la destrucción de Jerusalén llevada a cabo por el «siervo de Dios» Nabucodonosor forman el «resto de Israel» por haber «escapado» al juicio (Ez 9,8; cf. 11,13; 14,21s), el «resto de la casa de Israel» (Is 46,3) deportado al destierro; a pesar de su miserable pequeñez, este «resto» es identificado expresamente por el Déutero-Isaías con «Jacob-Israel». Y, nuevamente, los repatriados a Jerusalén tras la liberación —muchos han quedado atrás— son un «resto de los liberados» (Esd 9,8.13.15; Neh 1,2s; cf. Zac 8,11-15), y a pesar de ello, o precisamente por ello, personifican al pueblo de las doce tribus en cuanto que son el verdadero Israel [31]. Lo mismo podemos decir del «resto» como dimensión futura: los que han sido liberados definitivamente del juicio y por el juicio (Is 10,20-23 = Rom 9,27ss; cf. 31,2.7), reunidos en torno al «Mesías» (Is 11,10ss; cf. Jr 23,3ss), viven en la Sión de los últimos tiempos: «A los que queden en Sión, a los restantes en Jerusalén, los llamarán santos: todos los inscritos en Jerusalén entre los vivos (en cuanto 'liberados de Israel'; cf. v. 2 y también Dt 12,1). Cuando lave el Señor la suciedad de la hija de Sión y friegue la sangre de en medio de Jerusalén, con el soplo del juicio, con el soplo ardiente» (Is 4,3s; cf. 28, 5s). Esta idea escatológica del «resto» aparece después también en la apocalíptica intertestamentaria [32]. En esta línea, la secta de Qumrán se considera como el «resto» acrisolado en sentido exclusivista y elitario, convencida de que ella sola es el Israel que ha permanecido fiel [33].

Así, pues, el aspecto de la clasificación y la separación, del juicio como crisis, es un elemento constitutivo en la temática del «resto». Israel está bajo una continua crisis, porque subsiste gracias a una crisis. Israel debe, efectivamente, su existencia y su peculiaridad a un proceso sucesivo de segregación. Al igual que antes Noé (cf. Gn 7,23), Abrahán fue tomado de entre los pueblos (Gn 12,1ss), comenzando así un proceso de reducción y eliminación que continúa durante toda la historia de los patriarcas —pensemos en Lot (Ammón y Moab), Ismael (los ismaelitas) y Esaú (los edomitas)—, de tal modo que finalmente la casa de Jacob puede ser definida como de único «resto» y único «grupo de salvados» (Gn 45,7): la

[31] Cf. C. M. Vogt, *Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra und Nehemia,* Werl, 1960, 41ss, 59, 65. De modo parecido, ya para el Deuteronomio, «Israel» es una realidad teológica y, por tanto, no un concepto político, sino religioso.

[32] Cf., por ejemplo, 4 Esd 9,7s; 12,32ss; 13,48; ApBar(sir) 40,2s. Al contrario que en la apocalíptica, en el rabinismo no tiene apenas importancia la idea del resto; para Filón de Alejandría, cf. A. Jaubert, *Le thème du «reste sauveur» chez Philon,* en *Philon d'Alexandrie. Colloques nationaux,* París, 1967, 243-254.

[33] Cf. en particular CD II, 11s; 1QH VI, 8, y sobre ello, A. M. Denis, *Évolution des structures dans la secte de Qumrân,* en *Aux origines de l'Église* = RechBibl VII, Brujas, 1965, 23-49, esp. 26-29, 42.

elección es una crisis mediante la cual se constituye un resto de entre los pueblos que se dejan aparte. Así, «puede decirse que el núcleo esencial de la idea del resto se da ya cuando se habla de la elección de Israel... Por el hecho de ser elegido, Israel se constituye en 'resto de Israel' [34]. Pero la crisis continúa después dentro del propio Israel. Si Israel ha de corresponder a su ser y a su misión, necesita purificar constantemente su punto de vista y su orientación. Sólo así la infidelidad de Israel será superada por la fidelidad, cada vez mayor, de Dios. Así, cuando el profeta proclama que «vuelve un resto» (cf. Is 7,3), está anunciando, a un mismo tiempo, un mensaje de amenaza y de alegría: Israel es una realidad repuesta continuamente por Dios, que sigue siendo fiel a su promesa fundamental; y en este sentido sigue existiendo *en* y *por* el juicio.

Según eso, el «resto» son los *pobres,* supervivientes y humillados que han «escapado» y se han «salvado» gracias al amor misericordioso de Dios: «Dejaré en medio de ti un pueblo pobre y humilde, que confiará en el nombre del Señor, el resto de Israel» (Sof 3,12s). Son los *creyentes* (cf. Is 7,2-9; 28,16 con Gn 15,6: Abrahán creyó) quienes, al verificarse el retorno (cf. Is 7,3; 10,21s), se dirigen a Yahvé deteniéndose en él y sólo en él. Tal es, por parte del hombre, la decisión *(Entscheidung)* personal y existencial que corresponde a la segregación *(Ausscheidung)* que progresivamente va Dios realizando. Mediante ella se separa —hablando en términos paulinos (cf. 1 Cor 10,18)— el Israel «según el Espíritu» del Israel «según la carne», convirtiéndose así en portador de la promesa de salvación y de la misión salvífica. «Lo que hubiera debido hacer todo el pueblo, lo hará el resto... El resto será lo que hubiera debido ser todo Israel, es decir, el 'verdadero Israel'» [35]. Lo cual quiere decir que «el pueblo como totalidad busca una garantía humana de su propia existencia; sólo el resto renuncia a ella, confía en sólo Yahvé y le da el honor debido (Is 7,9; 28,16s; 8,16ss). Así, el resto vive *sola fide* y al mismo tiempo *sola gratia,* pues renuncia a toda actividad propia y deja que todo lo haga Yahvé». Pues «incluso la conversión y la fe del resto no es el resultado de la actividad humana, sino una realidad puesta por Dios (Is 6,13; 28,16). El propio Yahvé elige al resto, y así éste pasa a ser el objetivo de la elección de Israel por Yahvé» [36]. El «resto» no es lo último, sino que es un «retoño» que se convertirá en «semilla santa» (Is 6,13; Esd 9,2; cf. Is 37,31s; Jr 23,3). Es «la célula reproductora de lo nuevo, que también es lo verdaderamente antiguo, el pueblo de Dios, el 'pueblo de los santos del Altísimo' (cf. Dt 7,18.27), la Iglesia en deve-

[34] V. Hentrich, *op. cit.,* 206.

[35] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes,* 32; cf. 50: mediante el juicio, el pueblo ha sido «llamado a la decisión última, y como esta decisión es en último término personal, se llega a la separación entre la masa que ha de perderse y el resto fiel».

[36] N. A. Dahl, *op. cit.,* 33.

nir» [37]. Aunque el término falta y sólo se emplea en Rom 9-11 a propósito de los israelitas convertidos a la fe cristiana [38], el resto es «el pequeño rebaño» (Lc 12,32) y, por su ser y su misión, es, en el verdadero sentido de la palabra, el «resto santo» [39].

d) Diáspora.

Como hemos visto, el «resto» lo forman los que han sido salvados en y por el juicio. Salvados, ¿para qué? A partir del desastre de la derrota, que destrozó primeramente al reino septentrional de Israel (734 y 721 antes de Cristo) y después el reino meridional de Judá (597 y 586 a. C.), Israel vivió una existencia de destierro. Desde la deportación, Israel vivió, a pesar del retorno parcial de los judíos —muchos se quedaron, y las diez tribus del reino del norte no volvieron todavía—, cada vez más en la *dispersión* o, dicho en el lenguaje de los LXX, en la *diáspora* [40]. El concepto designa a «los judíos que viven en la dispersión y, por tanto, fuera de Palestina» e implica la idea de «una minoría religiosa y nacional que vive en el ámbito de otra comunidad religiosa e incluso política (nacional o estatal)» [41]. La diáspora es entonces y continúa siendo una de las formas básicas de manifestación y existencia del pueblo de Dios [42], incluido el pueblo neotestamentario: «Este único pueblo de Dios vive en todos los pueblos de la tierra» (Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia,* número 13); sus miembros son los «exiliados de la dispersión» (1 Pe 1,1) y, por tanto, forman «las doce tribus de la dispersión» (Sant 1,1).

Por una parte, este ser extranjero corresponde al ser más íntimo de Israel; por naturaleza es el pueblo de Dios peregrino, el pueblo de los *hebreos,* es decir, dentro de la primigenia comprensión de la palabra, gentes sin derecho, sin tierra y sin patria que viven a merced de la arbitrariedad de los pueblos que les acogen y dominan [43]. «Mi padre era un

[37] H. W. Hertzberg, *Werdende Kirche im AT* = Theologische Existenz heute NF 20, Munich, 1950, 12.

[38] Cf. a este propósito G. Schrenk, *Der Restgedanke bei Paulus:* ThW IV (1942), 215-221.

[39] Cf. J. Jeremias, *Der Gedanke des «Heiligen Restes» im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu:* ZNW 42 (1949), 184-194 = *Abba,* Gotinga, 1966, 121-132; B. F. Meyer, *Jesus and the Remnant:* JBL 84 (1965), 123-130.

[40] K. L. Schmidt, *διασπορά:* ThW II (1935), 98-104. Además, J. Vandervorst, *Dispersion ou Diaspora:* DBS II (1934), 432-445; H. Lubczyk, *Die Diaspora im AT:* «Lebendiges Zeugnis» (1966/2-4), 5-17.

[41] K. L. Schmidt, *op. cit.,* 98.

[42] Cf. a este respecto N. A. Dahl, *Das Volk Gottes,* 19, como también ThW V (1954), 25ss, 844ss.

[43] Sobre la afinidad lingüística y real entre los «hebreos» *('ibrîm)* y los Habiru (o *'apiru)* del antiguo Oriente, cf. Haag, BL (²1968), 673-677 (bibl.). El propio AT

arameo errante: bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres..., los egipcios nos maltrataron y nos humillaron, y nos impusieron dura esclavitud. Gritamos al Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz: vio nuestra miseria, nuestros trabajos, nuestra opresión...». Así reza el «credo» israelita (Dt 26,5ss). «Extranjeros» fueron los padres [44]; «errantes, sin saber adónde iban», conocieron que «eran extranjeros y forasteros en la tierra» y «buscan una patria...» (Heb 11,8-16). Ser extranjeros y esclavos, tal era la suerte de los israelitas en Egipto, que en adelante habría de servir de prototipo de situación de destierro [45]; el pueblo peregrino por el desierto y sin patria pasó a ser cada vez más el Israel primigenio y ejemplar [46]. Por eso, finalmente, el ser extranjero en la tierra, incluso viviendo en la tierra prometida —la cual no es suya, sino de Yahvé (cf. Lv 25,23)—, aparece a los ojos del israelita como la situación fundamental en que se encuentra el hombre y, por tanto, la Iglesia: «Porque yo soy huésped tuyo, forastero como todos mis padres» (Sal 39,13; cf. Sal 119,19; 1 Cr 29,15). Esta sigue siendo también la situación fundamental del cristiano: no sólo permanece en la dispersión, sino que vive en este mundo como Israel en Egipto y en el destierro, y, por tanto, es fundamentalmente un «peregrino y extranjero» (1 Pe 2,11; cf. Flp 3,20) y como tal pertenece, ahora como antes, al «pueblo de Dios peregrinante» (Heb 3,7-4,11).

Por otra parte, la situación de diáspora es la consecuencia y la realización del *destierro,* de la *golā* o *galut* [47]: «Decir sí al ser judío significa decir sí al *galut*» (H. J. Schoeps) y, por tanto, decir sí al justo juicio de Dios. Al igual que la antigua dispersión de los pueblos (cf. Gn 11,1-9), la dispersión de Israel «en el desierto de los pueblos» (Ez 20,35) es la consecuencia trágica del pecado, considerado como una ruptura de la alianza, un castigo y una maldición que pesa duramente sobre Israel: «Yahvé os dispersará entre todos los pueblos, de un extremo a otro de la tierra..., no descansarás jamás en esos pueblos, no reposará nunca la planta de tu pie; Yahvé te volverá allí asustadizo, ciego y cobarde: vivirás pendiente de un hilo, temblarás día y noche, no vivirás jamás seguro...» (Dt 28,64ss; cf. 28,62-68, así como, entre otros, 2 Re 17,7-23).

parece haber relacionado la designación *'ibrî* con el verbo *'br* = «pasar al otro lado de».

[44] Entre otros, Gn 17,8; 23,4; 28,4; 47,9: *gērîm* = forasteros, que están de paso o que se han instalado provisionalmente.

[45] Así, por ejemplo, Ex 22,20; 23,9; Dt 10,19; 26,5; Sal 105,23; cf. Sab 19,10.15.

[46] Así, sobre todo, en la teología de Israel del profeta Oseas y del Código Sacerdotal.

[47] Estos conceptos, cuyo contenido corresponde al del griego διασπορά, designan en el AT hebreo y en la literatura rabínica de un modo pregnante el proceso de la deportación o el exilio, como también la situación de los desterrados o deportados; cf. K. L. Schmidt, *op. cit.,* 99.

Sin embargo, la *golā* no es el final, pues el gobierno justiciero de Dios sirve también aquí para la salvación: el pueblo —el «resto santo»—, purificado en y por el exilio, puede y debe retornar; lo que está disperso será *reunido* definitivamente y para siempre al fin de los tiempos: «Yo os recogeré de en medio de los pueblos, os congregaré de los países en los que habéis sido dispersados...» (Ez 11,17) [48]. «Aquel día Yahvé tenderá otra vez su mano para rescatar el resto de su pueblo: los que queden en Asiria y Egipto, y en Patros y en Cus y en Elam, en Sanar y en Hamat y en las islas (cf. Act 2,5-12). Izará una enseña para las naciones (concretamente, según el v. 10, «la raíz de Jesé, que se erguirá como enseña de los pueblos») para reunir a los dispersos de Israel y congregará a los desperdigados de Judá de los cuatro extremos de la tierra» (Is 11,11s). El Israel último, reunido a base del resto desperdigado, igualará al Israel primigenio, pues será la restauración del pueblo de las doce tribus. Todo ello permanece también en la promesa neotestamentaria, aunque cumplido en lo esencial: Jesús murió elevado como signo mesiánico que atrae todo hacia sí (Jn 12,32; cf. Mt 24,30) «para juntar en unidad a los hijos de Dios dispersos» (Jn 11,52). Pero sólo a su vuelta se convertirá en realidad visible (Mt 24,31 par.) la reunión de los elegidos «de los cuatro vientos» (cf. Zac 2,10) «de un cabo del cielo hasta el otro» (Dt 30,4).

Pero ya en este mundo iba haciéndose efectiva una forma de organización eclesial que en lo esencial debía su nacimiento y su desarrollo a la situación de diáspora y exilio: *la institución sinagogal,* lugar de reunión de los dispersos y punto de cristalización de las comunidades locales [49]. «La separación de Jerusalén y del templo hubo de favorecer, sin duda, el nacimiento de las reuniones litúrgicas y de los lugares de reunión en el exilio, de tal forma que los exiliados pudieron haber traído consigo la sinagoga de Babilonia a Palestina» [50]. De todas formas, es muy significativo que durante el exilio «surgió en la propia casa del profeta un nuevo centro comunitario en el que se reunían los ancianos y otros miembros de las colonias de Babilonia a fin de escuchar la palabra de Yahvé o pedir un consejo sobre cualquier clase de problemas. Aquí cada individuo se veía constantemente llamado a una decisión» [51]. Por ello, como quiera que el culto sacrificial, vinculado al templo destruido o lejano, era imposible, la *sola scriptura,* entendida «cum grano salis», correspondía a la *sola fides* y a la *sola gratia* del resto creyente que se había salvado. Las Escrituras

[48] Algo semejante en Ez 20,34; 28,25; 34,11-16; 36,24; Dt 30,8; Is 43,5ss; 27,13. A la promesa responde el clamor de la plegaria: Sal 106,47 (cf. Eclo 36,10; 2 Mac 1,27ss): «Sálvanos, Yahvé, Dios nuestro; reúnenos de entre los gentiles».

[49] Cf. W. Schrage, *Die jüdische Synagoge:* ThW VII (1964), 810-826 (bibl.).

[50] *Op. cit.,* 810.

[51] W. Eichrodt, *Theologie des AT,* II-III, 171. Cf. Ez 8,1; 14,1; 20,1, como también la impronta litúrgica de la predicación del Déutero-Isaías a los exiliados.

que entonces se recogieron y que fueron actualizadas en la meditación y en la predicación «contenían en primer lugar la historia de Israel. Al escuchar las Escrituras, los judíos caían en la cuenta de que la historia de Israel era su historia, de que eran miembros del pueblo elegido y liberado, aunque pecador. Pero las Escrituras contenían, en segundo lugar, la promesa y ofrecían la certeza de que Yahvé salvaría una vez más a Israel, haciéndolo pueblo suyo. En tercer lugar, las Escrituras contenían la ley que había configurado la vida toda de los judíos. Obedeciendo a la ley, el judío se comportaba como miembro de Israel, del pueblo elegido». Por eso, en adelante, la comunidad, «escuchando la palabra de Dios del AT, se constituye como palabra de la historia, palabra de la promesa y palabra de la ley. En el período siguiente, el problema de 'Israel' implicará siempre el problema de la recta comprensión del AT» [52]. De este modo, la comunidad local y doméstica del NT, en la cual el Señor, como antes en el destierro de Babilonia, es para los suyos el «santuario» (Ez 11,16), incluso en el extranjero y en la lejanía, recibe una motivación adicional veterotestamentaria. También aquí «las reuniones litúrgicas de las comunidades de la diáspora son mucho más que un deber religioso y un refuerzo de la fraternidad. Dichas reuniones despiertan su autocomprensión: en la actualidad viven todavía en la 'dispersión' y se reúnen para celebrar la eucaristía, a fin de que el Señor ocupe su centro y las robustezca con el banquete sagrado; pero un día se reunirán con todos los hermanos del ancho mundo en el reino de Dios, para disfrutar de la comunión plena con el Señor» [53].

e) Comunidad cultual.

En este aspecto, las «eclesiologías» del AT y del NT coinciden: a pesar de las reuniones locales determinadas por la situación de exilio y diáspora, no se ha perdido la idea de la gran comunidad de Israel. No se trata sólo de la esperanza, orientada en un sentido puramente escatológico, de que al fin de los tiempos Dios congregará y reunirá para siempre a los dispersos por todos los vientos. Se trata más bien del pueblo de Dios, Israel, como realidad que ya existe en el presente y que ha de realizarse.

[52] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, 50. Cf. *ibíd.*, 42: «Antes la vida de Israel estaba configurada por la convivencia sobre el mismo solar y por la organización estatal. Ahora sólo la ley podía dar al pueblo oprimido y disperso una configuración vital amplia y unitaria. Israel es, pues, ahora el pueblo de la *tōrā*».

[53] R. Schnackenburg, *Gottes Volk in der Zerstreuung:* «Lebendiges Zeugnis» (1966/2-4), 18-31, 30s; cf. Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia,* núm. 26. Al igual que en el culto sinagogal de los exiliados y dispersos, también en el culto de la comunidad cristiana tiene lugar la paraclesis profética, que nos anima y exhorta mediante la Sagrada Escritura.

Así nos lo da a entender sobre todo el Código Sacerdotal, compuesto en forma programática durante el destierro babilónico. Al recoger la idea deuteronómica del pueblo de Dios, dicho escrito piensa en un Israel ideal que, sin embargo, es expresamente intramundano, y lo concibe como la *comunidad cultual* que comprende las doce tribus.

En este punto, el Código Sacerdotal y toda la literatura posexílica que de él depende usa preferentemente el término *'ēdā*, pero a veces emplea también la palabra *qāhāl*, más deuteronómica. Aunque la palabra *qāhāl* («llamamiento») es más bien activa y la palabra *'ēdā* («comunidad reunida») destaca el aspecto pasivo, ambos sustantivos hebreos se emplean frecuentemente como sinónimos y designan, tanto en el lenguaje profano como en el religioso, la «reunión» en cuanto «tropa» o «comunidad». Mientras el AT griego traduce casi siempre *'ēdā* por συναγωγή, *qāhāl* se traduce las más de las veces por ἐκκλησία. Al igual que *'ēdā* y *qāhāl*, también συναγωγή y ἐκκλησία, tanto en sentido religioso como en sentido profano, tienen prácticamente el mismo contenido: «reunión», «turba», «comunidad». No obstante, es de destacar que en el griego profano la palabra ἐκκλησία es el término técnico para designar la asamblea de ciudadanos de los estados-ciudad, mientras en el griego jurídico συναγωγή pasó a ser el nombre correspondiente a la sinagoga en cuanto comunidad religiosa judía y su lugar de reunión. Esta circunstancia pudo contribuir a que la «Iglesia» neotestamentaria eligiera el término ἐκκλησία para designarse a sí misma —tanto la comunidad local como la comunidad supralocal, que abarca a todos los creyentes—, separando de este modo su propia noción de la que tenía la sinagoga [54].

Se trata de una comunidad cultual y sacral, es decir, de una comunión religiosa, no estatal. En efecto, la organización estatal, que de todas formas para Israel fue siempre algo secundario (cf. el apartado g), está hecha pedazos. Si prescindimos de la época macabea-asmonea, puramente episódica y que tantos interrogantes plantea, dicha constitución estatal no se dará tampoco en el período siguiente. «La caída de Jerusalén señala el fin de las instituciones políticas de Israel. A partir de entonces, Judea es parte integrante del imperio neobabilónico, después del persa y seléucida»; no hay ya «un concepto del estado. Dentro de los límites de la independencia religiosa y cultural que se les permite, los judíos forman una comunidad religiosa dirigida por su Ley y por el dominio de sus sacerdo-

[54] Cf. datos más concretos en L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge. Eine wortgeschichtliche Untersuchung* = BWANT IV/24, Stuttgart, 1938. Cf. también ThW III (1938), 530ss, así como M. C. Matura, *Le Qahal et son contexte culturel*, en *L'Église dans la Bible* = Studia 13, Brujas, 1962, 9-18; J. M. Casciaro, *El concepto de «Ekklesia» en el AT:* EstB 25 (1966), 317-348; 26 (1967), 5-38; W. Schrage, *«Ekklesia» und «Synagoge». Zum Ursprung des christlichen Kirchenbegriffs:* ZThK 60 (1963), 178-202.

tes. Esto significa una forma teocrática de gobierno en la que se expresa y confirma una idea antigua: Israel tiene por rey suyo a Dios» [55]. Así, «tras el hundimiento de la nación surge el judaísmo en cuanto comunidad religiosa, como ya lo había sido la alianza religiosa entre las tribus antes del surgimiento de la nación». Ya antes de la conquista de la tierra, de la formación del estado y la construcción del templo, «Israel había sido el pueblo de Yahvé; por eso era capaz de seguir siendo ahora el pueblo de Dios, sin territorio, rey ni templo» [56].

El Código Sacerdotal destaca esta perspectiva fundamental partiendo de una visión retrospectiva de Israel en la situación del desierto, en la época anterior a la conquista de la tierra: el prototipo de la «comunidad» (*ʿēdā*) es el pueblo de las doce tribus que acampa, bien ordenado, en el Sinaí en torno a la tienda de la revelación y que desde allí emprende su ulterior peregrinación [57]. Así, la asamblea del Sinaí parece ser el modelo determinante de la comunidad cultual: «La asamblea del pueblo de Dios en el Sinaí es la 'asamblea primigenia' de Israel; las asambleas posteriores son, en cierto modo, ilustraciones y presentaciones de aquélla... Aquí es donde por vez primera se reunió el pueblo ante Dios, y lo que aquí tuvo lugar es constitutivo para la comunidad de todos los tiempos. Todos los ordenamientos del pueblo se retrotraen a los ordenamientos de esta 'asamblea primigenia'» [58]. El Código Sacerdotal remite en esto al Deuteronomio, el cual habla del día de la conclusión de la alianza del Sinaí como «día del llamamiento» o «de la asamblea» (*yōm qāhāl:* Dt 9,10; 10,4; 18,16) y emplea generalmente el término «asamblea» (*qāhāl*/ἐκκλησία) refiriéndolo sólo a la asamblea del Sinaí [59], que se actualiza una y otra vez en el «hoy» cultual de la renovación de la alianza.

Podríamos mencionar, además de ésta, otras manifestaciones significativas de la comunidad sacral. Así, la primera vez que se habla de Israel como «comunidad» (o bien como «toda la asamblea de la comunidad de Israel») es en la descripción y legislación sobre la Pascua del documento sacerdotal (Ex 12,3.6.19.47): «*ʿēdā* es siempre la comunidad de Israel desde la primera Pascua en Egipto, que introdujo la liberación de las ataduras impuestas por la servidumbre a los egipcios» [60]. Es interesante este aspecto: Israel ha llegado a ser comunidad cultual de Yahvé y, por tanto, pueblo de la alianza de Yahvé no sólo en el Sinaí, sino ya a partir de la primera Pascua con motivo del éxodo; en la celebración anual de la Pas-

[55] R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen,* I, 159.
[56] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes,* 36.
[57] Cf. sobre todo Nm 2,1-34; 9,15-23; 10,11-28.
[58] N. A. Dahl, *op. cit.,* 15.
[59] Las únicas excepciones son las prescripciones legales de Dt 23,2-9 sobre la pertenencia a la «asamblea».
[60] L. Rost, *op. cit.,* 88.

cua, Israel se constituye nuevamente como una «comunidad» [61], y de la misma manera la Iglesia se realiza una y otra vez con motivo y por medio de la eucaristía, concebida en analogía con la Pascua. La designación de Israel, congregado para la consagración del templo de Salomón, con el nombre de «comunidad» (1 Re 8,14.22.55) es deuteronomista. «Cuando aquí, en este momento importante en que surge el santuario del descendiente de David sobre el monte Sión, se menciona el *qāhāl yiśra'ēl,* se advierte claramente su entronque con aquella asamblea del Sinaí. Esta multitud, que se reúne para la consagración de la casa de Dios y para la adoración, quiere dar su respuesta a la llamada que fue hecha a sus antepasados en el Sinaí. El carácter solemne del momento se eleva, tanto aquí como allí, mediante la teofanía» [62]. En el período posexílico tiene lugar otro hecho de suma importancia: la proclamación de la ley por Esdras, que puede ser definida como la fecha de nacimiento del judaísmo; esta proclamación se efectúa en presencia de toda la «asamblea» o «comunidad», que comprende hombres, mujeres y niños; la fiesta de los Tabernáculos, celebrada también por toda la «comunidad», forma la conclusión y el sello de la solemnidad (Neh 8,2.17: las dos veces *qāhāl).* Después, los que se reúnen por un motivo determinado para el culto y el sacrificio forman *una* comunidad, *la* «comunidad», como dan a entender diversos salmos: «Contaré tu nombre a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabaré...» (Sal 22,23.26: *qāhāl).* Por fin, en el período intertestamentario, la comunidad de Qumrán se comprende a sí misma como la «asamblea *(qāhāl)* de Dios» [63] y como la «comunidad» *('ēdā),* sobre todo como la «comunidad de los pobres» o «la comunidad de sus (es decir, de Yahvé) elegidos», «edificada» por el llamado Maestro de la justicia para Yahvé [64].

¿Qué es lo que hace de Israel una comunidad cultual? Merecen destacarse especialmente cuatro elementos constitutivos [65]: 1) La «comunidad» debe su existencia a la *llamada de Yahvé:* es la asamblea que se constituye por su «llamamiento» (tal es la significación originaria de *qāhāl)* [66]. Por eso es «la comunidad de Yahvé», «la Iglesia del Señor» [67].

[61] Cf. N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (nota 18), 128ss.

[62] L. Rost, *op. cit.,* 14s.

[63] 1 QSa II, 4; cf. I, 4.

[64] 4 QpPs 37 II, 5.10; III, 5.16; cf. CD X, 4s.8; XII, 10s.13; XIV, 10; XX, 2s.

[65] Cf. M. C. Matura, *Le Qahal,* 17.

[66] El hebreo *qāhāl* tiene la misma raíz que *qōl* = «llamada». El término griego equivalente ἐκκλησία, elegido tal vez por una cierta asonancia, viene del verbo ἐκκαλεῖν = «llamar de, convocar». Cf. también la expresión *miqrā' qodeš* = «vocación santa» y «reunión», con la que el Código Sacerdotal (entre otros pasajes, Ex 12,16; Lv 23,2ss; Nm 29,1) designa la reunión litúrgica de las fiestas.

[67] *q'hal yhwh*/ἐκκλησία κυρίου: Nm 16,3; Dt 23,2ss.9; 1 Cr 28,8; Neh 13,1; Miq 2,5; cf. Eclo 24,2; *'ēdat yhwh*/συναγωγή κυρίου: Nm 27,17; 31,16; Sal 74,2; cf. Nm 20,4.

2) La «comunidad» *se agrupa en torno a Yahvé,* que es quien la ha reunido y convocado: «en medio de ella está Yahvé» (Nm 16,3). El Código Sacerdotal, dentro de su proyecto idealizado, expresa esta idea presentando al pueblo de Dios como una «comunidad» *('ēdā)* acampada en torno a la «tienda de la revelación» o en torno a la «tienda del encuentro» *('ōhel mō'ēd,* cuya raíz está emparentada con *'ēdā):* «los israelitas son *'ēdā* porque se agrupan en torno al *'ōhel mō'ēd.* En virtud de esa referencia al santuario de la tienda, queda santificada incluso la actividad más profana y se convierte en actividad religiosa» [68]. 3) En medio de la «comunidad» y para la «comunidad» *se revela Yahvé* anunciando su voluntad. En el caso de la comunidad primigenia del Sinaí lo hace mediante la proclamación de la ley. Así, Israel, en cuanto comunidad cultual, se convierte en comunidad de la palabra de Dios [69]. 4) La «comunidad» es una «comunidad cultual» porque *se reúne para la acción cultual* y mediante ella es renovada una y otra vez por Dios y santificada más y más. El Código Sacerdotal (cf. el Levítico) lo ve sobre todo bajo el aspecto de la expiación [70].

Todo ello vale también para la Iglesia neotestamentaria en su doble forma y función de comunidad universal y local: Dios (o el Señor), que la ha reunido como «su comunidad» y que sigue reuniéndola de nuevo, se hace presente en ella a fin de comunicársele personalmente en su palabra reveladora y en su sacramento santificador.

f) Ciudad santa.

No sólo la «comunidad» está fundada y elegida por Yahvé, sino también el *templo, Sión* y *Jerusalén* —los tres conceptos se utilizan cada vez más como sinónimos— son sitios donde Dios se hace presente y se revela, siendo así el lugar donde actúa la gracia de Dios, que se experimenta sobre todo en el culto [71]. «No hay más que una 'asamblea de Yahvé', la que se reunió una vez en el Sinaí y ahora se reúne en Jerusalén. Las fiestas todas, incluido el *Pesah* (la Pascua), han de celebrarse exclusivamente allí, como fiestas del templo para todo el pueblo. Israel es el pueblo de

[68] L. Rost, *op. cit.,* 83.

[69] Cf. N. A. Dahl, *op. cit.,* 69: «En la ley tenían (los judíos) la revelación actual de Dios...».

[70] Cf., por ejemplo, Sal 22,23-27: los «hermanos» que toman parte en el banquete de acción de gracias, durante el cual se proclaman y celebran las hazañas de Dios, forman la «comunidad».

[71] Para las páginas siguientes remitimos sobre todo a G. Fohrer, *Zion-Jerusalem im AT:* ThW VII (1964), 292-318; E. Lohse, *Zion-Jerusalem im nachbiblischen Judentum:* ibíd., 318-325. Cf. también J. Schreiner, *Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz* = StANT VII, Munich, 1963; K. L. Schmidt, *Jerusalem als Urbild und Abbild:* «Eranos-Jahrbuch» XVIII (1950), 207-248.

Dios que se reúne en torno al único templo» [72]. Ya el Código Sacerdotal concibe el santuario-tienda del Sinaí, centro y punto de reunión de la «comunidad», en analogía con el templo de Sión. En el proyecto ideal de Ezequiel, que también se remonta al período del exilio y que presenta al nuevo pueblo de las doce tribus (Ez 40-48), aparece el santuario de Sión, y, por tanto, Jerusalén, como único centro determinante. El monte Sión pudo ser considerado ya en época temprana como centro del pueblo y de Israel y también como meta de toda la historia israelita (cf. Ex 15,1-18; Sal 78 y la obra histórica de las Crónicas, orientada enteramente hacia David-Salomón y el culto del templo). Así, pues, a partir del exilio, Israel y Jerusalén se equiparan: después del retorno, «Israel» —es decir, Judá— se reduce a Jerusalén y sus contornos más próximos. En consecuencia, el «resto» se equipara con los que han vuelto del destierro (Esd 9,8.13.15; Neh 1,2s), de modo que Sión subsiste de hecho en cuanto que es el «resto» que Yahvé ha dejado (cf. Is 1,8s); dentro de una perspectiva escatológico-profética, «la nueva creación del resto por parte de Yahvé acontecerá en Jerusalén (Zac 8,1-6); el día de Yahvé queda como resto una parte de la población de Jerusalén (Zac 14,2)» [73]. Por eso «Sión» y «Jerusalén» se emplean como paralelos y sinónimos de «Israel» (Is 46,13; Sof 3,14s; Sal 149,2) y «Jacob» (Lam 1,17), «el pueblo de Yahvé» (Is 40,1s; 51,16; 65,19; cf. Miq 1,9; Jr 4,11) y la «asamblea de los fieles» (Sal 149,1s). Hasta tal punto esto es así, que, como ocurre en el Déutero-Isaías, los mismos que aún permanecen en el destierro pueden ser llamados «Sión» y «Jerusalén». Así, pues, ya en el AT, cuando se habla de la ciudad de Dios, no se trata de un dato simplemente histórico-geográfico. «Jerusalén es sin duda... no un lugar, sino una idea...; la ciudad santa es el símbolo del pueblo elegido de Dios... Fundamentalmente ha sido el Déutero-Isaías el que ha destacado de su elemento terreno, circunscrito fijamente, las palabras Jerusalén, Sión e Israel, Jacob, transfigurándolas hasta convertirlas en alegorías del pueblo de Dios y del reino de Dios» [74]. Lo cual significa que «la ciudad ya no es un concepto de tipo geográfico o de derecho político, sino un símbolo del pueblo de Dios (cf. Is 51,16), en el cual se encarna la comunidad universal en todo el mundo y para todos los tiempos» [75].

[72] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, 23. Cf. G. Fohrer, *op. cit.*, 304: Ante la completa pérdida de la soberanía política se formó «en y alrededor de Jerusalén una comunidad que en lo esencial era una comunidad de culto y posteriormente de templo». De modo semejante, C. M. Vogt, *Studie zur nachexilischen Gemeinde* (nota 31), 89: tras el exilio, el pueblo de Dios se reúne como el único legítimo pueblo de la alianza «en torno al templo de Jerusalén. Quien es infiel al culto de Jerusalén queda separado del pueblo de Dios».

[73] V. Hentrich: ThW IV (1942), 211.

[74] P. Volz, *Jesaja II* = KAT IX, Leipzig, 1932, 2.

[75] G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, III, Zurich, 1964, 16.

Pero también para la diáspora tiene Jerusalén una enorme importancia en cuanto realidad espacio-temporal y en cuanto idea teológica: Sión es el *centro y punto de reunión de los dispersos*. Esta afirmación es válida incluso desde una perspectiva puramente intrahistórica: «Aun cuando para la gran diáspora posexílica, dispersa, pero que cada vez va adquiriendo mayor importancia, es imposible la participación en el culto del templo fuera de las peregrinaciones ocasionales, el pueblo se mantiene aferrado... a la unión indisoluble del templo con la comunidad y a la decisiva significación salvífica de la pertenencia a la comunidad del templo» [76]. Así, para el judaísmo, la «ciudad santa» (ἱερόπολις) es a la vez la «ciudad madre» (μητρόπολις) de todos los israelitas [77]: «Todas mis fuentes están en ti» (Sal 87,7). Pero, sobre todo, Sión y Jerusalén son la meta y el punto en que se realizará la gran reunión al fin de los tiempos: «Aquel día Yahvé tocará la gran trompeta, y vendrán los dispersos del país de Asiria, y los prófugos del país de Egipto, para postrarse ante Yahvé en el monte santo de Jerusalén» (Is 27,13; cf. también Is 60,1-9; Tob 14,5). Aunque los textos veterotestamentarios se refieren a la ciudad de Dios terrena, intramundana, se expresa en ellos «la espera de una nueva y mejor Jerusalén, que sólo puede ser creada en virtud de la acción salvadora y liberadora de Dios» [78]. Esta espera, que se manifiesta en las ardientes plegarias pidiendo a Dios que se acuerde de Jerusalén [79], constituye el punto de partida para la idea de la *Jerusalén* de arriba o *celeste*. Pues cuanto más desesperada «es la situación en el presente, más alto es el nivel en que se pone la esperanza. La Jerusalén futura no se construye con medios terrenos. Desciende del cielo. Allí está preparada desde el principio, reservada en el cielo con el fin de ir manifestando antes y después formas elegidas ya durante el período de la historia terrena» [80].

Ahora bien, esta idea, relativamente reciente, de la ciudad de Dios trascendente (y por eso descendente) está fundada en la antigua teología

[76] G. Fohrer: ThW VII, 309. Aparte de las peregrinaciones, esta unión con Jerusalén se verifica mediante la orientación de la plegaria, que ha de hacerse mirando a Jerusalén (cf. 1 Re 8,44.48; Dn 6,11), mediante el pago del tributo al templo y otras ofrendas por diversos motivos (cf., por ejemplo, Tob 1,6s), pero también, en sentido inverso, mediante los escritos y los representantes (*šᵉlūḥîm* = ἀπόστολοι) enviados por las autoridades centrales de Jerusalén.

[77] Cf. pasajes en ThW VII, 323.

[78] G. Fohrer: ThW VII, 314.

[79] Cf. Eclo 36,12s y la correspondiente petición, tomada de las «Dieciocho bendiciones», que diariamente recitan los judíos: «Apiádate, Señor Dios nuestro, en tu gran misericordia, de tu pueblo Israel y de tu ciudad, Jerusalén, de Sión, morada de tu majestad, de tu templo y de tu morada».

[80] H. Strathmann: ThW VI (1959), 525. De entre los lugares que se indican en este artículo hay que destacar 4 Esd 7,26; 10,27ss; 13,36. Cf. a este respecto la idea, ya documentada por otro pasaje veterotestamentario (Ex 25,40), del prototipo celeste del santuario de Israel.

bíblica de Sión en cuanto que en ella se infiltraron muchas representaciones mitológicas preisraelitas y extraisraelitas. Hemos de fijar nuestra atención en los siguientes *motivos míticos,* que en el AT aparecen estrechamente vinculados a la teología de Sión y que también merecen destacarse en orden a la eclesiología neotestamentaria [81]: 1) Sión es, diga lo que diga la geografía, el «más alto de los montes» (Is 2,2; Miq 4,2; Ez 17,22; 40,2; Zac 14,10), «monte santo, vértice del cielo» (Sal 48,3), es decir, el monte de Dios. Efectivamente, en el Oriente antiguo, el monte del templo y el monte de Dios forman una unidad: el cielo y la tierra, residencia celeste y terrestre de la divinidad, coinciden y se equiparan. 2) Unidas a las anteriores están las representaciones del paraíso (cf. Is 51,3), que aparecen sobre todo cuando se presenta al santuario de Sión como manantial del que brotan aguas de bendición y de vida (Sal 46,5; Ez 47,1-12; Joel 4,18; Zac 14,8; cf. Gn 2,10-14). 3) Por ser el monte de Dios y el jardín del paraíso, Sión y Jerusalén son el centro de los pueblos (Ez 5,5; cf. Is 19,24), el «ombligo del mundo» (Ez 38,12), el lugar en que se alza el árbol universal (Ez 17,22ss). 4) Aunque esté expuesta a los ataques de todos los pueblos —se habla del llamado mito de la lucha contra el caos y de la rebelión de los pueblos—, Sión-Jerusalén es al mismo tiempo la ciudad de Dios, invencible e inexpugnable (cf., por ejemplo, Is 29,8; 31,4s; Sal 48,5-8; 76,4ss; 125,1): «El correr de las acequias alegra la ciudad de Dios, el Altísimo consagra su morada. Teniendo a Dios en medio, no vacila; Dios la socorre al despuntar la aurora. Los pueblos se amotinan, los reyes se rebelan, pero él lanza su trueno y se tambalea la tierra. El Señor de los ejércitos está con nosotros, nuestro alcázar es el Dios de Jacob» (Sal 46,5-8).

«Yahvé fundó Sión, y allí se refugiarán los oprimidos de su pueblo» (Is 14,32): la «ciudad», en cuanto que es algo «bien compacto» (cf. Sal 122,3), significa, sobre todo para el hombre antiguo, *seguridad* y *refugio, protección* y *patria:* «Aquel día se cantará este canto en el país de Judá: Tenemos una ciudad fuerte, (Yahvé) ha puesto para salvarla murallas y baluartes: abrid las puertas para que entre un pueblo justo, que observa la lealtad...» (Is 26,1s). Al mismo tiempo, la ciudad, capital y lugar de peregrinación, es el sitio del encuentro, el centro de la comunidad. Cumple así dos necesidades fundamentales del hombre —la protección y la comunión—, que se esperan como el niño las espera de la presencia de la madre. Al igual que en la antigüedad clásica se hablaba de la metrópoli, la ciudad-madre, también el AT compara a Jerusalén con una madre.

[81] Cf., además de ThW VII, 315ss, 325, H. J. Kraus, *Psalmen,* I = BK XV/1, Neukirchen, ²1961, 342-345; G. von Rad, *Theologie des AT,* II, 162-175, como también G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang* = BZAW 97, Berlín, 1966.

Lo mismo hace el NT, en el que se basa nuestro concepto de «madre Iglesia», tal vez hoy demasiado desvaído: «La Jerusalén de lo alto... es nuestra madre, pues está escrito (Is 54,1): Alégrate, estéril que no concibes... porque muchos son los hijos de la abandonada...» (Gál 4,26s). Así, la ciudad de Dios «Jerusalén» es y sigue siendo también en el NT modelo y símbolo de la Iglesia en cuanto pueblo de Dios: «Vosotros (los cristianos) os habéis acercado al monte Sión y a la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celeste... a la reunión festiva y asamblea de los primogénitos...» (Heb 12,22s). Aun cuando sus miembros estén dispersos por toda la tierra, la Iglesia es ya en su existencia terrena el «templo de Dios» y la «ciudad santa», un recinto medido y delimitado por Dios, que, al igual que en otro tiempo Jerusalén, se ve atacado y hostilizado por todas partes, pero que en su núcleo más íntimo permanece ileso (Ap 11,1s, donde hay una alusión a Ez 40,1-5). Al mismo tiempo, la Iglesia, por ser la nueva Jerusalén, es una realidad apocalíptica y escatológica, como lo era la Jerusalén de que se habla en las promesas veterotestamentarias. El cristiano posee ya ahora la ciudadanía (πολίτευμα: Flp 3,20), pero está aún en tierra lejana y extranjera: «Pues no tenemos aquí una ciudad (πόλις) duradera, sino que buscamos la futura» (Heb 13,14). Estamos en camino hacia la «Jerusalén celestial», que nos viene «de arriba» en cuanto que es el don salvífico de Dios actualmente oculto y que sólo se revelará definitivamente al fin de los tiempos: «Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, desde Dios, preparada como una esposa que se ha embellecido para su esposo (la misma imagen se encuentra en Is 40-66)... Tiene una muralla grande y alta, con doce puertas...» (Ap 21,2.12).

g) Reino de David.

Sión-Jerusalén y su santuario están estrechamente unidos en el AT con la monarquía davídica. La ciudad de Dios es al mismo tiempo la ciudad de David; éste conquista la ciudad de Jerusalén, hasta entonces en manos de los jebuseos-cananeos, y hace de ella su propiedad personal y sede de su dinastía. Por otra parte, el santuario de Sión, en cuanto parte integrante del palacio real, es propiedad privada de David, aunque después, a raíz del traslado del arca de la alianza, salvaguardia de la asociación tribal, se convierte en santuario central y templo del reino. Esto significa que, cuando se consideran unidas la elección de Jerusalén y la de David (por ejemplo, Sal 78,68-72; 132,1-17), el rey davídico (y, por tanto, el «Mesías») pasa a ser rey de Sión (cf. Zac 9,9), y el trono de Dios pasa a ser trono regio (Sal 2,6; 110,1s).

Esta perspectiva recibe su expresión más densa en la obra histórica del Cronista, en la cual «la erección del templo y todos sus ordenamientos son el contenido principal de la historia de Israel y la obra peculiar de

David» [82]: «El Cronista interpreta el ascenso histórico de David, de tal modo que el verdadero Israel sólo puede hallarse con plena validez allí donde subsistan las instituciones davídicas del reino y del culto, bendecidas por toda la eternidad. Tal es el caso del templo de Jerusalén; sólo en él está la representación legítima del pueblo de las doce tribus: Israel» [83].

Con la monarquía, Israel —la «Iglesia» veterotestamentaria— se manifiesta en una nueva forma de organización sociopolítica, como *reino* y también como *nación* y *estado*. En efecto, «para la concepción oriental, los estados son reinos, y la palabra utilizada por el judío para designar el estado es *mamlākā*» (= reino) [84]. Lo cual presuponía la ocupación del país. A pesar de estar firmemente arraigada en la antigua historia de Israel en virtud de la promesa de la tierra a los padres, dicha ocupación se convirtió en el motivo de ulteriores procesos de cambio económico y social. Pues la organización nómada tradicional, basada en el parentesco de sangre y familia entre las tribus, «fue rebasada y sustituida por la asociación local o comarcal, de modo que surgieron los territorios tribales, lo cual fue un paso hacia el estado territorial» [85].

El paso de la asociación tribal al estado territorial, por la presión de las circunstancias políticas de su historia interna, y luego al reino, en clara analogía con los estados vecinos [86], tuvo una serie de consecuencias que incluso hoy tienen interés eclesiológico: 1) Toda la técnica administrativa quedó centralizada. En lugar de las comunidades orgánicamente desarrolladas se establecieron bajo el reinado de Salomón diez distritos administrativos territoriales, concebidos y dirigidos burocráticamente (cf. 1 Re 4,7). Por ello se fue perdiendo la peculiaridad y la libertad originaria de las tribus, por lo menos en el plano teórico. Del «pueblo de Dios» y la «asociación de tribus» «se pasó a un estado dinástico de modelo oriental, con su ejército estable, sus caballos y sus carros, con funcionarios estatales y división del país en distritos administrativos, con prestaciones y tributos obligatorios» [87]. 2) Esta «disolución de las antiguas unidades significa, al mismo tiempo, una modificación de toda la estructura social del pueblo. Los hijos del desierto vivían en libertad y todos tenían los mismos derechos y la misma situación social. Ahora surgía en las ciudades un estamento

[82] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, 24.

[83] C. M. Vogt, *Studie zur nachexilischen Gemeinde*, 158.

[84] H. Strathmann: ThW VI (1959), 523.

[85] G. Fohrer, *Amphiktyonie* (nota 5), 117. Cf. N. A. Dahl, *op. cit.*, 17: «Sólo a raíz de la toma del país surgió el pueblo de Israel como pueblo conocido históricamente; de la 'confederación' de las tribus se formó en Canaán una nación *(gōy)*».

[86] Cf. 1 Sm 8,5.20 y Dt 17,14: los israelitas piden un rey «para ser como los demás pueblos».

[87] N. A. Dahl, *op. cit.*, 20.

superior, el de los terratenientes, y más adelante el de los funcionarios reales, mientras una gran parte del pueblo era pobre y no gozaba de autonomía» [88]. 3) A ello se unió un «proceso de secularización». Al convertirse Israel en un estado como los demás se fue introduciendo, en lugar de la fe en el caudillaje carismático y milagroso de Yahvé, el cálculo político y militar. 4) Al ser más importante la unidad geográfica que la de la sangre o la fe surgió además un tipo de población mixta. Una vez establecido el estado, israelitas y cananeos no sólo coexistían, sino que convivían dentro del mismo pueblo y reino. Lo cual suponía, sin duda, un grave riesgo para la peculiaridad de Israel y ponía muy en tela de juicio la segregación del pueblo de Dios.

Puede decirse incluso que «el mismo estado salomónico, contada su organización, era extraño al ser del pueblo de Yahvé» [89]. Propiamente no se ha dado «una idea israelita del estado. Ni la federación de tribus ni la comunidad posexílica formaban verdaderos estados. Entre estos dos polos se mantuvo la monarquía con formas cambiantes a lo largo de tres siglos en las tribus del norte y durante cuatro siglos y medio en Judá, pero es difícil determinar en qué medida sus instituciones influyeron y modificaron la mentalidad del pueblo. Es curioso cómo la comunidad posexílica vuelve espontáneamente a la forma de vida premonárquica; ello nos hace sospechar que existió una continuidad institucional a nivel de la parentela o de la comunidad rural o urbana. Este tipo de vida comunitaria es también el único aspecto de la vida pública que se contempla en los textos de la ley» [90].

De hecho, también el estado, y con él la monarquía, es en el conjunto de la historia de Israel una manifestación secundaria y transitoria del pueblo de la alianza: un modo de organización históricamente posible, pero extraordinariamente precario. No obstante, la época de David y Salomón, aunque exaltada y transfigurada, podía ser considerada como el *período*

[88] N. A. Dahl, *op. cit.*, 28.

[89] N. A. Dahl, *op. cit.*, 28. A este hecho responden las corrientes antimonárquicas que se advierten en 1 Sm 8,1-22; 10,18-25, y salen también a la luz en otros lugares (cf. Dt 17,14-20; Os 7,3-7; 8,4.10; 10,15; 13,9ss) o al menos están latentes. Ezequiel concede todavía al «príncipe» dentro de su programa ideal (Ez 45,7; cf. 43,7s) algún papel, pero muy subordinado, mientras que el Déutero-Isaías y el Código Sacerdotal nada dicen sobre un rey.

[90] R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen*, I, 160s; cf. *ibid.*, 150-154. Lo mismo G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I, 1: «Israel se despojó del vestido estatal y su monarquía con admirable facilidad y sin una aparente crisis interior. Esto se explica porque el estado fue para Israel un vestido extraño; pues mucho antes de que se formara el estado, Israel pertenecía a Yahvé y se sentía 'pueblo de Yahvé'. Por eso, cuando destruyeron su estructura estatal, Israel pudo seguir considerándose a sí mismo como 'pueblo de Yahvé'» (Salamanca, 1972), 129. También el reino asmoneo fue considerado como algo provisional, como lo demuestra 1 Mac 14,41.

ideal de Israel. En el reino davídico se habían cumplido las promesas hechas a los padres: Israel se había convertido en un gran pueblo, vivía tranquilo y seguro en la tierra de promisión [91]. Por eso se espera el retorno de este período y la renovación de la monarquía davídica. «Así, la esperanza mesiánica se ha convertido en el resumen de la esperanza toda de Israel; como pueblo bendito de Dios, ha de vivir en su propia tierra y bajo su propio rey» [92]. Como ocurre siempre con la realización de esta esperanza en el AT, también aquí en el acontecimiento Cristo se trata del reino de David: «El Señor Dios le dará el trono de David, su padre, y reinará sobre la casa de Jacob por la eternidad y su reinado (o su reino) no tendrá fin» (Lc 1,32s; cf. 2 Sm 7,16). También aquí están estrechamente unidos el reinado y el santuario: el Hijo de David por excelencia levanta no sólo el santuario nuevo y definitivo, sino que *es* en su propia persona el templo nuevo y definitivo y, por tanto, la fuente de bendición y salvación escatológica (cf. Jn 3,19.21; 7,37), en cuanto que es el lugar de la presencia definitiva de Dios y del encuentro con él.

h) Las dos casas de Israel.

El reino de David se quedó en puro episodio. Tras la muerte de Salomón tuvo lugar la división del reino, el gran *cisma:* el reino de David y Salomón *(ca.* 1000-930 a. C.) se dividió en el reino del sur y el reino del norte, la única «casa de Jacob» en las «dos casas de Israel» (cf. Is 8,14 con 8,17). Surgieron los dos estados, políticamente independientes, de Judá (930-586) e Israel (930-722). El pueblo de Dios dividido en dos mitades es también una manifestación de la «ekklesía» que vale la pena considerar [93], pues destacan algunos aspectos sumamente instructivos para la situación concreta en que se halla la Iglesia cristiana.

El «cisma», considerado como *la* catástrofe que ha caído sobre el pueblo de Dios (cf. Is 7,17), es, por una parte, *consecuencia de la negativa humana,* y más en concreto del fallo del rey, el cual, en vez de ser un mediador de la salvación, se convierte en mediador de la desgracia. Dicho cisma es castigo de la apostasía de Salomón en su culto a los ídolos (1 Re 11,31ss) y consecuencia de la intransigencia despótica de Roboam, hijo

[91] Sobre la orientación de la obra histórica yahvista con sus promesas (Gn 12,1ss; 49,8-12; Nm 24,15-19) a la monarquía davídica, cf. MS III/1, 124-127.

[92] N. A. Dahl, *op. cit.;* cf. *ibíd.,* 22. Más datos sobre el «Mesías» como mediador salvífico regio en MS III/1, 123-163.

[93] Cf. al respecto A. M. Dubarle, *Le jugement des auteurs bibliques sur le schisme de Jéroboam* (Hom. P. Fernández): EstB 34 (1960), 577-594; J. L. Leuba, *Le dualisme Israël-Juda. Exposé d'histoire et de théologie bibliques:* «Verbum Caro» 1 (1947), 172-189 = *À la découverte de l'espace oecuménique,* Neuchâtel, 1967, 9-27; Y. M. J. Congar, *Considérations sur le schisme d'Israël dans la perspective chrétienne:* «Proche-Orient chrétien» 1 (1951), 171-191.

de Salomón: «Y hablándoles (a las tribus del norte) según el consejo de los jóvenes, les dijo: 'Mi padre hizo pesado vuestro yugo, yo lo haré más pesado todavía. Mi padre os ha azotado con azotes, mas yo os azotaré con escorpiones'... Viendo todo Israel que el rey no le oía, replicó el pueblo al rey, diciendo: '¿Qué parte tenemos nosotros con David? ¡No tenemos herencia en el hijo de Jesé! ¡A tus tiendas, Israel! ¡Mira ahora por tu casa, David!'... Israel está en desobediencia contra la casa de David hasta el día de hoy» (1 Re 12,1-19). Por otra parte, la separación, al ser un castigo que viene de Dios, es algo *querido por Yahvé* y, por tanto, hay que aceptarla sin resistencia. Responde a su voluntad, anunciada por un profeta, de que el pueblo de Dios exista como Judá y como Israel: «No subáis a combatir con vuestros hermanos ('apóstatas') los hijos de Israel...; pues esto es cosa mía» (1 Re 12,24; cf. 11,29-39; 12,15; 14,7s; 16,2s).

Para entender esto hay que tener en cuenta que «Israel» nunca poseyó una unidad monolítica. «Israel» es más bien, como ya hemos expuesto (en b), por razón de su génesis y su naturaleza, una *confederación* de muchas y diferentes tribus y grupos tribales. Así, el grupo de las tribus del norte se distingue desde siempre de las tribus del sur. Como consecuencia de este hecho se distinguen desde el principio en los rasgos de la configuración del estado dos dimensiones políticas distintas y también dos monarquías diversas. Al igual que su antecesor Saúl y su sucesor Salomón, David sólo llegó a ser rey sobre toda la asociación de las tribus por haber unificado temporalmente en su persona la doble monarquía mediante un doble plebiscito (la monarquía del AT fue desde el principio una monarquía constitucional)[94]. Según la expresión del Código Sacerdotal, la descendencia de Abrahán y Jacob había de llegar a ser no solamente un gran pueblo, sino «pueblos» (Gn 17,16), e incluso «una asamblea *(qāhāl)* de pueblos» (Gn 28,3; 35,11; cf. en el NT Ap 21,3: «y ellos serán sus pueblos»).

A este pluralismo de pueblos y tribus corresponde un *pluralismo de tradiciones teológicas*. Cada tribu o grupo de tribus tiene sus propias tradiciones y, consiguientemente, su «teología» y «espiritualidad» específica. Para advertirlo nos basta confrontar los estratos-fuente procedentes del sur (el Yahvista y el Sacerdotal) y los profetas meridionales (sobre todo, Amós e Isaías) con los estratos-fuente que provienen del norte (el Elohísta y el documento base del Deuteronomio) y los respectivos profetas (sobre todo, Oseas, y también Jeremías, pertenecientes a la tribu de Ben-

[94] Primero «los varones de Judá ungieron a David como rey sobre la casa de Judá» (2 Sm 2,4); sólo algunos años más tarde «los ancianos de Israel» ungieron a David, el cual «había sellado con ellos un pacto ante Yahvé», como «rey de Israel» (2 Sm 5,3). David reinó así, al igual que su sucesor Salomón, «sobre Israel y Judá» (1 Re 1,35).

jamín, del linaje de Raquel, y cuyo talante se aproxima al de Oseas). Simplificando y generalizando el hecho, se ha intentado hablar, por una parte, de un «catolicismo» judaíta, y por otra, de un «protestantismo» israelita: frente a la actitud más bien cultual-institucional, dependiente del sacerdocio jerosolimitano, tendríamos una espiritualidad de tipo carismático y ético, vinculada a los círculos de profetas «mosaicos». A raíz de la destrucción del reino del norte, este elemento genuinamente israelita fue integrado en la tradición judaíta y por ello pervive en el AT, que así resulta más «ecuménico».

Unidad en la pluralidad, pluralidad en la unidad; pues a pesar del dualismo político y de la diversidad de tradiciones se sienten unidos en lo esencial porque son hermanos (1 Re 12,24; 2 Cr 28,11), unidos en la fe en el único Dios, en la fe en Yahvé, el Dios común de Israel. En la obra histórica deuteronomista y, sobre todo, en la del Cronista se describe el período de los reyes desde el punto de vista judaíta —la «historia de la Iglesia» del AT no es objetiva ni está libre de prejuicios—. No obstante, es indudable que Yahvé tiene en su mano y dirige el destino y la historia de los «hermanos separados». El es quien elige y reprueba a los reyes de Israel [95], quien llama a los profetas de entre el pueblo y para el pueblo de Israel. Basta con que pensemos en Elías y Eliseo, Amós y Oseas [96]; efectivamente, se «sabe que hay un profeta en Israel» (2 Re 5,8), que en Israel hay un Dios que salva a los suyos (cf. 2 Re 1,2ss).

«Así continúa viva, por encima de todas las divisiones políticas del período de los reyes, la idea religiosa de la unión existente entre las doce tribus, cuya reunificación futura esperan los profetas» [97]. Esta *reunificación* equivale a una nueva creación y, por eso, es la obra salvífica escatológica de Yahvé, que como tal precede al juicio. No sólo Israel, sino también Judá, no menos infiel que su «hermana» renegada (cf. Jr 3,6-13), han de pasar por el juicio. «He aquí que voy a recoger a los hijos de Israel de entre las naciones a las que marcharon. Voy a congregarlos de todas partes para conducirlos a su suelo. Y haré de ellos *una sola nación* en mi tierra, en los montes de Israel, y *un solo rey* será el rey de todos ellos; no volverán a formar dos naciones ni volverán a estar divididos en dos reinos» (Ez 37,21s). «Cesará la envidia de Efraím y se acabarán los rencores de Judá: Efraím no envidiará a Judá ni Judá tendrá rencor contra Efraím» (Is 11,13). En el NT este principio unificador tiene ya una eficacia intrahistórica —*un solo* Dios que actúa sobre todos y *un solo*

[95] Cf. 1 Re 11,31.37; 14,7s; 16,1s; 21,20s; 2 Re 9,7s; Os 13,11.

[96] Es curioso señalar que ni este ni los demás profetas del reino del norte claman nunca por la «reunificación».

[97] R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen*, I, 159. Se promete la reunificación en Is 11,11ss (cf. 8,23-9,6); Jr 3,18; 23,5-8 (cf. también caps. 30-31); Ez 37, 15-22; Os 2,2; cf. Miq 4,8; Zac 9,10, como también 2 Cr 30,6-9; Tob 14,4s.

Espíritu que actúa en todos de muchas maneras (cf. Ef 4,4ss)—, pero en último término es también una dimensión escatológica: el «cordero» sacrificado y glorificado, que es al mismo tiempo «el león de Judá y el retoño de David» (Ap 5,5s), alrededor del cual se reunirá para siempre el nuevo pueblo de las doce tribus «de toda nación y tribu y pueblo y lengua» (Ap 7,4-9).

i) Reino de Dios.

También la representación neotestamentaria del «reino de Dios» tiene profundas raíces veterotestamentarias [98]. Pero al igual que en el NT el «reino de Dios» no se identifica con la Iglesia, tampoco en el AT se le puede identificar sin más con el pueblo de Dios, Israel. En este sentido resulta equívoco el concepto de «reino de Dios», que tan frecuentemente utilizamos. En efecto, ni el hebreo *malkût yhwh* ni su equivalente griego βασιλεία τοῦ θεοῦ significa de por sí el reino de Dios en el sentido de un ámbito en el cual él ejerce su soberanía, sino más bien la realeza divina, su dignidad y soberanía regias [99]. Eso sí, *Israel* puede justamente ser designado como *ámbito de la soberanía de Yahvé* en cuanto que Yahvé mismo, de cuya majestad están llenos los cielos y la tierra (cf. Is 6,1-5), es rey de Israel de una manera especial y única [100]: «Cuando Israel salió de Egipto..., Judá fue su santuario, Israel fue su dominio *(memšālā)*» (Sal 114,2; cf. Ex 19,6: Israel, como «pueblo santo», es un «reino = *mamleket* de sacerdotes»). Bajo este aspecto se encierran sin duda en el concepto bíblico del «reino de Dios» implicaciones y dimensiones eclesiológicas importantes y de gran alcance, como se ve por la especial relación existente entre el concepto de «reino de Dios» y dos manifestaciones de la Iglesia veterotestamentaria de las que ya hemos hablado: la «ciudad santa» (cf. apartado f) y el «reino de David» (cf. apartado g).

[98] Para lo que sigue, cf. especialmente G. von Rad, *melek und malkût im AT:* ThW I (1933), 563-569; K. G. Kuhn, *malkût šāmajim im der rabbinischen Literatur:* ibíd., 570-573; M. Buber, *Königtum Gottes* (³1956): WW II, Munich, 1964, 485-723; J. Bonsirven, *Le règne de Dieu suivant l'AT,* en *Mélanges bibliques A. Robert,* París, 1957, 295-302; V. Maag, *Malkut Yahwe,* en *Congress Volume Oxford* = VT Suppl. VII, Leiden, 1960, 129-153; W. H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* = BZAW 80, Berlín, ²1966; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich,* Friburgo, ⁴1965 (versión española titulada *Reino y reinado de Dios,* Madrid, ²1970, sobre todo su primera parte, «El reino de Dios en el AT y en el judaísmo tardío»); M. Treves, *The Reign of God in the OT:* VT 19 (1969), 230-260.

[99] El hebreo *malkût* puede significar en los escritos veterotestamentarios más recientes (Est, Dn) el ámbito en que se ejerce la soberanía regia, además de dicha soberanía y dignidad; no obstante, ni en los libros del AT ni en los apócrifos ni en la literatura rabínica se emplea dicho vocablo en aquel sentido a propósito de la soberanía de Dios.

[100] Así, por ejemplo, 1 Sm 8,7 y 12,12 (cf. Jue 8,22s); Is 33,22; 41,21; 43,15; 44,6; Jr 8,19; Sal 24,7-10; 47,3ss.

Jerusalén, y, por tanto, de algún modo todo el pueblo de Dios, simbolizado y encarnado en la ciudad de Dios, es el trono real de Yahvé: «El monte Sión, vértice del cielo, ciudad del gran rey» (Sal 48,3) [101]. Además, el rey davídico representante y lugarteniente de Yahvé, «introducido en su casa y en su reino» (1 Cr 17,14), toma parte en el reino de Dios, que está también «en su mano» (2 Cr 13,8); no sólo está sentado a la diestra de Yahvé (Sal 110,1), sino incluso «en el trono de la majestad de Yahvé sobre Israel» (1 Cr 28,5; cf. 29,23) [102].

Actualmente es posible demostrar que la proclamación regia aplicada a Yahvé procede originariamente del Oriente antiguo y más concretamente del antiguo Canaán [103]. El título de rey transferido a la divinidad (en Babilonia a Marduk, en Ugarit a El y, en segundo lugar, a Baal) contiene tres teologúmenos que tienen también sus repercusiones en la teología y eclesiología bíblicas. Estos teologúmenos son los siguientes: 1) La divinidad se hace y es rey por su victoria sobre las potencias del caos, gracias a la cual surge y se mantiene el cosmos. Su reinado *se funda,* pues, *en la cosmogonía:* El o Marduk reciben la dignidad regia como creadores del universo. Lo mismo ocurre en el AT: Yahvé es rey en cuanto creador del mundo (por ejemplo, Sal 95,3-6; 96,5.10) y, por ello, en cuanto vencedor sobre los poderes y fuerzas del caos y de las aguas: «Yahvé se sienta sobre el aguacero (vencido por él); Yahvé se sienta como rey eterno» (Sal 29,10; cf. 93,1-4). 2) Con ello tenemos ya por anticipado la universalidad temporal y espacial del reino de Dios, tal como se celebra en el AT, especialmente en los llamados salmos de entronización (o mejor, salmos de Yahvé rey: Sal 47; 93; 96-99). Yahvé es el rey de todos los tiempos y latitudes; desde la eternidad juzga a todos los pueblos y naciones. Este universalismo espacio-temporal —«reino eterno es su reino, su im-

[101] Lo mismo en Is 6,1-5; Jr 8,19; Sal 99,1s, como también, en sentido escatológico, Is 24,23; Miq 4,7; Sof 3,15; Zac 14,9.16s: al fin de los tiempos, Yahvé toma posesión de su reino sobre el monte Sión en Jerusalén. A esta expectativa corresponde la plegaria judía: «Domina en seguida como rey, Yahvé, Dios nuestro, sobre todas tus obras en Jerusalén, tu ciudad y sobre el monte de Sión, la morada de tu majestad» (Oración del Musaf del Año Nuevo; Billerbeck, I, 178).

[102] Parecidas representaciones se encuentran, entre otros, en los salmos regios 2 y 72 (cf. a este respecto MS III/1, 127-130, 224-230). A pesar de esto, la soberanía regia davídica y mesiánica no pueden situarse sin más al mismo nivel que la soberanía regia de Dios. W. H. Schmidt observa en su obra *Atl. Glaube und seine Umwelt,* Neukirchen, 1968, que en el judaísmo «siguen separadas en el plano de la idea las expectativas de la soberanía regia de Dios y la del reino mesiánico y discurren de una manera paralela y desigual... La apocalíptica posveterotestamentaria ha presentado en parte una sucesión existente entre ambos reinos: la soberanía de Dios sigue a la del Mesías. Pero esta compensación cronológica deja sin contestación el problema de la relación real que entre ambos existe».

[103] Cf. W. H. Schmidt, *op. cit.,* 128: «El 'reinado' de Yahvé es una herencia de Canaán. El Dios de Israel ha reunido en sí el reinado de ambos dioses, El y Baal».

perio por todas las generaciones» (Dn 3,33; 4,31; cf. Mal 1,14)— «es también una característica de la religión cananea. Israel lo encontró ya en el país y no necesitó desarrollarlo en época posterior» [104]. 3) A este hecho responde la representación de la *corte celestial:* El (o Marduk) llegó a ser «rey de los dioses» por su victoria sobre los poderes «diabólicos» del caos. «Con el título 'rey' se le designa como jefe de la asamblea de los dioses. Cuando Yahvé aparece entronizado en medio de una turba de seres divinos que le son adictos, da la impresión de que Israel transfiere a Yahvé las representaciones míticas relativas al dios rey cananeo» [105]: «Yahvé es un Dios grande, un gran rey sobre todos los dioses» (Sal 95,3; cf. 96,4; 97,7.9); por ser rey es el «Señor de los ejércitos (celestes)» (Is 6,5; Sal 24,10; 103,19s, etc.) [106].

Esta soberanía universal y absoluta de Dios, a la que Israel se somete de una manera especial, es en primer lugar un *hecho presente.* Se basa en la fuerza salvífica y liberadora de Yahvé, la cual es vista y descrita en analogía con su acción creadora. Yahvé es «rey» de Israel por ser su «creador» y «redentor» (Is 43,15; 44,6): a raíz de la salida de Egipto, Israel «fue el ámbito de su dominio» (Sal 114,2). Por eso, a partir del momento del primer éxodo, Yahvé es rey de Israel de una manera totalmente especial: «Yahvé reina por siempre jamás» (Ex 15,18), reza la conclusión del cántico pascual que celebra la victoria de Yahvé sobre sus enemigos y los de Israel. Por eso precisamente el relato del éxodo constituye «la fundamentación histórica del reinado de Dios»; en virtud del milagro del mar de las Cañas, Yahvé «se ha creado un pueblo y un reino; en aquel entonces ha llegado a ser rey de Israel» [107]. Por su parte, Israel, al revés que los pueblos paganos, aceptó y acepta libremente esta sobe-

[104] W. H. Schmidt, *op. cit.,* 130.

[105] W. H. Schmidt, *op. cit.,* 127.

[106] Cf. también Sab 10,10, donde, aludiendo a Gn 28,12s, se dice de Jacob, el cual pudo vislumbrar el mundo celeste, que la Sabiduría le «mostró el reino de Dios» (βασιλεία θεοῦ; la unión de estas dos palabras griegas sólo se encuentra aquí en todo el AT). También en Dn 7,9-27 se alude originariamente a seres divinos cuando se habla de los «santos del Altísimo», a quienes se entrega el reino y que están personificados en el «Hijo de hombre». Esta concepción está también presente, como se ve por los textos de Qumrán, en el judaísmo intertestamentario: los ángeles y santos de Dios en el cielo están en su «soberanía» *(memšālā),* de modo que el cielo aparece como un ámbito especial de la soberanía de Dios (1 QH XIII, 11; cf. 1 QM XII, 1s). R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios,* Madrid, 1970, observa: «Con ello el cielo se convierte no en un 'reino' cerrado de Dios, sino en un determinado ámbito de soberanía donde se reconoce el reino de Dios» (p. 40). Podríamos traer a colación la petición del padrenuestro en Mt 6,10: «Venga a nosotros tu reino; hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo».

[107] S. Mowinckel, *Psalmenstudien,* II, Cristianía, 1922, 54. Cf. también N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (nota 18), 183s, 236ss, 254, donde se indican los textos rabínicos correspondientes.

ranía de Dios, reconociendo a Yahvé como a su Dios y Señor y colocándose bajo su voluntad. Esta idea tiene gran significación sobre todo en el judaísmo rabínico, en cuyos escritos «se dice que la cabeza genealógica del pueblo, Abrahán, hizo a Dios rey de la tierra, por ser el primero que reconoció al único Dios como rey y señor; se dice también que Israel, es decir, el pueblo como tal, 'tomó sobre el yugo de la monarquía divina en el mar Rojo y en el monte Sinaí, confesando al Dios verdadero y aceptando su ley'» [108]. Cuando esto acontece, la soberanía de Dios se hace realidad ya en la actualidad de ese momento. Se impone entonces cada vez más una decisión de fe individual y personal, gracias a la cual el individuo puede decir de Yahvé y a Yahvé: «Tú eres *mi* rey y *mi* Dios» (Sal 5,3; 84,4), de tal modo que incluso desde este punto de vista el «reino de Dios» no es una dimensión política y territorial, sino ético-religiosa. Por último, hay que indicar que el reino de Yahvé es una «realidad actual que se vive en el culto» [109] (cf. Is 6,1-5). En efecto, los llamados salmos de entronización, con su invocación «Yahvé es rey» *(yhwh mālak)*, «descubren una característica del culto que podría llamarse 'representación cultual' en este caso del reinado de Dios. 'Recordando' las anteriores hazañas salvíficas de Dios, sus exhortaciones y promesas, actualizan el encuentro histórico de Dios con su pueblo y vuelven a implantar su reinado, pero también deducen el futuro de la lejanía del pasado y hacen que la soberanía plena de Dios quede anticipada en el culto» [110].

Se trata de una anticipación, puesto que la manifestación definitiva de la soberanía y la gloria de Dios —actual, pero ahora invisible por principio— es esperada a partir de una serie de motivos entre los cuales es importante la experiencia dolorosa del fracaso intramundano. Por y en el juicio sobre Israel y sobre los demás pueblos, Yahvé impondrá su soberanía para siempre y hará posible esa salvación escatológica, definitiva y total que renovará a Israel-Jerusalén y también al mundo entero, que le es inseparable. «Yahvé reinará sobre toda la tierra, aquel día será el Señor único, y único será su nombre... Los supervivientes de los pueblos que atacaron a Jerusalén vendrán de año en año a adorar al Rey Señor de las Huestes...» (Zac 14,9.16) [111]. Pero también aquí se mantiene la componente eclesiológica, en cuanto que Israel, el pueblo de Dios, parti-

[108] K. G. Kuhn: ThW I, 572; cf. los lugares en Billerbeck, I, 172ss.

[109] G. von Rad: ThW I, 567.

[110] R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Madrid, 1970, 17.

[111] Cf., entre otros, el llamado Apocalipsis de Isaías 24-27 (especialmente 24,23), como también algunos textos proféticos anteriores como Is 52,7ss; Miq 2,12s; 4,7; Sof 3,15 y además Sal 10,16; 47,6; 93,1; 96,10. En el judaísmo, el reino de Dios —o el reino celeste— *(malkût šāmayim)* llega a ser finalmente «un concepto puramente escatológico en el sentido estricto de la palabra» (K. G. Kuhn: ThW I, 572); por eso la revelación del reinado de Dios es el deseo continuamente expresado en la plegaria del judaísmo» *(ibíd.;* cf. Billerbeck, I, 179).

cipará en el reinado escatológico de Dios de una manera especial: «Los que han de recibir el reino son los santos del Altísimo —en el contexto se refiere a los israelitas supervivientes de la persecución—, que poseerán el reino eternamente» (Dn 7,18.27; cf. Sab 3,8 y Sal 149). Se trata del reino que se contrapone al reino terrestre, al cual disuelve y trasciende. Esto significa que «la comunidad teocrática comienza a ser considerada como miembro del reino celeste de Yahvé, de modo que a raíz del giro escatológico aparecerá como parte integrante del nuevo eón, mientras el ser de este mundo es pasajero» [112].

Podemos advertir cuán estrechamente se relacionan el AT y el NT también en este aspecto. Pues en el NT el reino de Dios es un hecho actual, pero todavía oculto y aún por venir, que como tal se concibe aún en marcha. También aquí aparece, como se ve especialmente en la revelación secreta (cf., por ejemplo, Ap 3,21; 20,6, y también Mt 19,28; Lc 22,28ss), «la comunidad terrena de Dios y su misteriosa unión con la turba de los redimidos y la corte celestial; de esta comunión recibe ella su fuerza y la seguridad de su victoria» [113].

2. *Relaciones de Israel con Dios*

Israel es el pueblo de Dios *por* y *en cuanto* que está en una relación especial con Dios, el cual, en virtud de esa relación, viene a ser *su* Dios: «Yo seré vuestro Dios; vosotros seréis mi pueblo». Yahvé, Dios de Israel, es el Dios que existe para su pueblo, en su pueblo y por su pueblo. Y viceversa: Israel existe por y para su Dios. Es propiedad de Dios (a), aliado de Dios (b) y santuario de Dios (c).

a) Propiedad de Dios.

Israel existe para su Dios, porque existe gracias a él. Es propiedad de Dios en cuanto criatura y obra suya, producida por él. Yahvé es el «creador» de Israel (Is 43,1.7): ha «hecho» a Israel (Is 44,2), lo ha «formado» y «plasmado» (Is 43,1.7.21; 44,2.21.24; 45,11). Los tres términos típicos en la teología de la creación —«crear» *(br')*, «hacer» *('śh)* y «formar» *(yṣr)*— son referidos a Israel de manera especial: «El pueblo que yo formé, para que proclamara mi alabanza» (Is 43,21). Pero como Yahvé ha creado todo para propiedad suya, el caso de Israel es un caso aparte: Yahvé ha «comprado» *(qnh:* Ex 15,16; cf. Dt 32,6; Sal 74,2; 78,54) a Israel para sí, lo ha «tomado de la mano» *(ḥzq* hifil: Jr 31,32; cf. Heb

[112] O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* = WMANT 2, Neukirchen, ²1962, 136.
[113] R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* (nota 15), 104.

8,9) y lo ha «adoptado» (*lqḥ:* Ex 6,7; Dt 4,20.34). Ello tuvo lugar a raíz de la «liberación» de Israel de la servidumbre de Egipto: en aquel entonces, con ocasión de la primera Pascua, Yahvé «rescató» (*pdh:* por ejemplo, Dt 7,8; 13,6; 24,18; 2 Sm 7,23; Miq 6,4) para sí a Israel; mejor dicho, lo «redimió», cumpliendo la promesa que le vinculaba por su libre iniciativa con los padres y su descendencia (*g'l:* Ex 6,6; 15,13; Sal 74,2; 106,10) [1]. Este «rescatar» y «liberar» —ambos conceptos pueden usarse paralelamente (cf. Is 43,20s; 44,2)— presupone la elección de un objeto del que uno se apropia: Yahvé ha «elegido» (*bḥr:* Dt 4,37; 7,6s; 10,15; 14,2) [2] a Israel para propiedad suya. Elegir es, a su vez, idéntico a «llamar» (*qr':* Os 11,1; cf. Sab 18,8), y la consecuencia es que Yahvé ha «separado» a Israel de Egipto y de todos los pueblos (*bdl* hifil: Lv 20,24.26; 1 Re 8,53; cf. Is 52,11) y, lo que en el fondo es lo mismo, lo ha «santificado» de esa manera (*qdš* piel: Lv 22,32); en efecto, en la raíz del concepto bíblico de santidad está la idea de separación y segregación. El motivo último de esta predilección, que ya no admite una explicación racional, es el «amor» de Yahvé a Israel y a sus padres: «Cuando Israel era joven le amé, desde Egipto llamé a mi hijo» (Os 11, 1.4; cf. Is 63,9; Mal 1,2). ¿Por qué? «Porque tú eres un pueblo santo para Yahvé, tu Dios: él te eligió para que fueras, entre todos los pueblos de la tierra, el pueblo de su propiedad. Si Yahvé se enamoró de vosotros y os eligió, no fue por ser vosotros más numerosos que los demás —porque sois el pueblo más pequeño—, sino que, por puro amor a vosotros, por mantener el juramento que había hecho a vuestros padres, os sacó de Egipto con mano fuerte y os rescató de la esclavitud...» (Dt 7,6ss) [3]. En resumen: «Todo el AT da a entender... que Israel ha conseguido la situación de pueblo de Yahvé en virtud de la acción de Dios, que liberó a su pueblo de los egipcios. La existencia de Israel se funda en la gracia proveniente de Dios. Así, pues, ya el AT conoce una *sola gratia* de la redención» [4], redención que, bien entendida, es esencialmente un hecho ecle-

[1] Para esta terminología de la liberación y sus implicaciones, cf. N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* = StANT VIII, Munich, 1963, 174-180.

[2] Cf., además, 1 Re 3,8; Sal 135,4; Is 14,41; 41,8; 43,10; 44,1s; 45,4; 49,7; Ez 20, 5; Zac 2,16. El concepto —no la realidad— es deuteronómico. Más detalles sobre la idea de la elección en G. Quell, *Die Erwählung des Volkes:* ThW IV (1942), 163-173; M. Buber, *Die Erwählung Israels* (1938): WW II, Munich, 1964, 1037-1051; F. Asensio, *Yahwé y su pueblo. Contenido teológico e historia bíblica de la elección* = AnGr 58, Roma, 1953; Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem AT* = AThANT 24, Zurich, 1954; K. Koch, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel:* ZAW 67 (1955), 205-226.

[3] Cf. Dt 4,37; 9,4ss; 10,14ss, y G. Quell, *op. cit.*, 170: «No es una razón lógica, sino un fuerte sentimiento que lleva a la conclusión de que la elección es un hecho inexplicable».

[4] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes,* Darmstadt, ²1963, 14.

siológico (o eclesiógeno): la eclesiología es soteriología, y la soteriología es eclesiología [5].

Merced a la acción de Yahvé, que elige y redime a Israel, éste pasa a ser propiedad de Yahvé, sobre la cual él tiene derecho a una posesión especial, precisamente por esa elección y redención: a la vez que «producto» de su victoria salvífica (cf. Is 40,10; 62,11s), Israel es «pueblo de la heredad» de Yahvé (Dt 4,20; 7,6; 14,2; 26,18), su preciosa «posesión personal», su propiedad privada y su tesoro (*s^egullā:* Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; Mal 3,17; Sal 135,4), su «porción» (*ḥēleq:* Dt 32,9; Zac 2,16), su «heredad» (*naḥ^elā:* por ejemplo, Dt 4,20; 9,26.29; 32,9; 1 Re 8,51.53), que le pertenece como propiedad inalienable: «Dichosa la nación cuyo Dios es Yahvé, el pueblo que él se escogió como heredad» (Sal 33,12; cf. 28,9; 74,2; 78,62.71, etc.) [6]. Yahvé ha separado a Israel de entre los demás pueblos y se lo ha reservado para sí desde el principio: «Cuando el Altísimo daba a cada pueblo su heredad y distribuía a los hijos de Adán, trazando las fronteras de las naciones, según el número de los hijos de Dios (cada uno de los cuales recibió su pueblo), la porción de Yahvé fue su pueblo, Jacob fue el lote de su heredad (es decir, la parte que le tocó en la herencia)» (Dt 32,8s) [7]. Así, Israel pertenece desde entonces exclusivamente a Yahvé: «Os he separado de entre los pueblos para que seáis míos» (Lv 20,26). Este hecho puede también expresarse diciendo que, como señal de su superioridad y su derecho de propiedad, «es llamado (o invocado) sobre Israel el nombre de Yahvé»: «Tú estás en medio de nosotros, Yahvé; tu nombre ha sido invocado sobre nosotros: no nos abandones» (Jr 14,9; cf. Dt 28,10; 2 Cr 7,14; Dn 9,19) [8].

[5] Lo que vale a propósito de Israel, vale también señaladamente a propósito de Sión y su santuario: «fundado» (Ex 15,17) y «edificado» (Sal 78,69) por Yahvé, es también «elegido» de modo particular (Dt 12,5.14; 14,22ss; 15,20, etc.; 1 Re 8,16. 44.48; 11,13; 2 Re 21,3; 2 Cr 6,5s.34.38; 7,12.16; 12,13; 33,7; Neh 1,9; Zac 1,17; 2,16; 3,2; Sal 78,68; 132,13) y «amado» (Sal 78,68; 87,2; 132,13).

[6] Para la totalidad, cf. H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk* = AThANT 37, Zurich, 1960, esp. 74-79.

[7] Así, la tradición textual que sirve de base a la Septuaginta; el texto masorético habla de «hijos de Israel» en lugar de «hijos de Dios», y corrige el texto, rebajando su tinte mitológico. La significación originaria resuena todavía en Eclo 17,17: «A cada nación asignó un jefe, mas la porción del Señor es Israel».

[8] Lo mismo vale también a propósito de Sión-Jerusalén: la ciudad santa y su templo, en cuanto propiedad particular de Dios (cf., por ejemplo, Sal 46,5; 48,2s; Is 60,14; Dn 9,16), está también bajo su «nombre». Tal es el sentido de la expresión deuteronómica «lugar que Yahvé ha elegido» para allí «hacer que su nombre habite» (Dt 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2) o para «ponerlo allí» (Dt 12,5.21; 14,24). Cf. a este respecto R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom,* en *Das ferne und nahe Wort* (Hom. L. Rost) = BZAW 105, Berlín, 1967, 219-228.

Entran también en este apartado las impresionantes metáforas con que el AT expresa tanto la especial relación de Israel para con su Dios como también la de éste con su pueblo. Israel, propiedad de Yahvé, es su plantación —su «viña» (Is 5,1-7) o su «cepa» (Jr 2,21; Sal 80,9ss)— y su «rebaño» (Is 40,11; Jr 23,2ss; Ez 34,1-31): «Porque él es nuestro Dios, y nosotros su pueblo, el rebaño que él guía» (Sal 95,7). Pero, sobre todo, en virtud de la redención, que implica el paso de una antigua relación de posesión y dependencia a otra nueva, los que fueron esclavos del faraón en otro tiempo pasan a ser «siervos» de Yahvé (entre otros pasajes, Lv 25,42.55; Neh 1,10), y además todo Israel es, a partir del Déutero-Isaías, «siervo» de Yahvé, y como tal sirve a su Señor y está junto a él (Is 41,8; 44,1, etc.). En este aspecto contamos con otras dos comparaciones, que son de las más hermosas, emocionantes y significativas que nos ha dejado el AT con su poderosa capacidad de expresión. A causa, una vez más, de su elección liberadora, Israel es «hijo» de Dios (por ejemplo, Sab 18,13); al liberar a Israel de Egipto, Yahvé «llamó a su hijo» (Os 11,1), le declaró su «primogénito» (Ex 4,22), se lo reservó como «primicia» (Jr 2,3). Israel es también «novia» y «esposa» de Yahvé [9]. Esta imagen está también profundamente enraizada en la temática de la Pascua y, por tanto, en la soteriología. El tiempo «en que le sacó de Egipto» (Os 2,17) es la época ideal en que Israel ama a Yahvé como una novia; este amor volverá a florecer en la era de la salvación escatológica, en el nuevo éxodo por el desierto: «Recuerdo tu cariño de joven, tu amor de novia, cuando me seguías por el desierto, por tierra yerma...» (Jr 2,2). Este motivo gozó de gran popularidad incluso en la época del judaísmo, como muestra especialmente la interpretación del Cantar de los Cantares, saturada de mística nupcial: el propio Yahvé es el «amado», Israel es su «amiga» y su «hermosa» [10].

Todos estos conceptos, figuras, términos y temas han sido recogidos por el NT y aplicados a la Iglesia. A partir de entonces forman parte —véase la *Constitución sobre la Iglesia,* del Vaticano II (núm. 6)— del patrimonio fundamental de nuestra eclesiología cristiana.

b) Aliado de Dios.

Por ser «siervo», «hijo», «novia» y «esposa» de Yahvé, Israel tiene una *relación de socio* con su Dios. Para comprender en un concepto esta

[9] Cf. sobre todo Os 1-3; Jr 3; Ez 16, así como Is 50,1; 54,4-8; 61,10.

[10] Cf. a este respecto ThW I (1933), 651-655; IV (1942), 41s; 1094-1099, como también N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (nota 1), 184s.

relación mutua existente entre Yahvé e Israel se suele hablar de *alianza:* Yahvé es el Dios aliado de Israel, Israel es el pueblo aliado de Yahvé [11].

Hay un hecho innegable: el vocablo hebreo *b^erît,* que tradicionalmente se traduce por «alianza», no implica necesariamente (según las investigaciones lexicográficas más recientes) una unión o alianza recíproca, sino exclusivamente la afirmación de un compromiso junto con la autovinculación contractual resultante: «No entra necesariamente una segunda parte, un 'aliado'. *B^erît* indica de por sí el compromiso que *uno* asume» [12]. Esto vale también para el empleo teológico del concepto. Nos bastará con recordar la teología de la «alianza», central en el Código Sacerdotal (alianza con Noé, Abrahán y Leví) para advertir que con mucha frecuencia el sujeto que asume la obligación es sólo Yahvé, quien espontáneamentese vincula a Israel por su promesa incondicionada. El AT griego hace justicia a este hecho traduciendo *b^erît* no por συνθήκη, sino por διαθήκη = «disposición» («testamento» es la disposición emanada de la última voluntad). Sin embargo, en la teología deuteronómica las cosas van por otro camino. Esta teología, remontándose a la idea nómada del pueblo de Dios, que implica una vinculación de parentesco (cf. lo dicho en el 1a), presenta en forma temática la idea corriente de la alianza, «haciendo de ella un teologúmeno de importancia fundamental. Sólo entonces comienza a existir una teología de la 'alianza' propiamente dicha. A ello contribuye un doble cambio de significación: en primer lugar, la *b^erît* no se reduce sólo a constituir una relación vital..., sino que recibe el sentido de un compromiso duradero existente entre Yahvé e Israel... Además, su objetivo no es ya la creación de una comunidad de vida mediante un parentesco ficticio, sino que implica una relación en el sentido de un contrato válido y efectivo en el plano jurídico, es decir, se mueve entre categorías jurídicas» [13]. Por eso llega un momento en el que *b^erît* puede indicar no sólo la conclusión de la alianza junto con la relación contractual resultante, sino también el estatuto de la alianza (paralelo y sinónimo de la *tôrā)* e incluso, en el período posexílico tardío, el pueblo de la alianza (Dn 11,22.28.30.32).

[11] Para la temática de la alianza del AT en general remitiremos a MS II/2, 1215-1222 (J. Scharbert), con la bibliografía que allí se indica. Cf. también H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit,* III/2: *Alter Bund,* Einsiedeln, 1967, así como Haag, BL (²1968), 267-273 (bibliografía).

[12] E. Kutsch, *Der Begriff «b^erît» in vordeuteronomischer Zeit,* en *Das ferne und nahe Wort* (Hom. L. Rost) = BZAW 105, Berlín, 1967, 133-143, 142. Lo mismo en la obra de J. Begrich *Berît. Ein Beitrag zur Erfassung einer atl. Denkform:* ZAW 60 (1944), 1-11 = *Gesammelte Studien zum AT,* Munich, 1964, 55-66.

[13] G. Fohrer, *Altes Testament - «Amphiktyonie» und «Bund»?,* en *Studien zur atl. Theologie und Geschichte* = BZAW 115, Berlín, 1969, 84-119, 114s.

«Yo seré vuestro Dios, y ellos serán mi pueblo» [14]. En esta fórmula, llamada fórmula de la alianza, análoga a las fórmulas de matrimonio, adopción o legitimación corrientes en el Oriente antiguo [15], y que curiosamente aparece siempre en algún contexto referido al hecho del éxodo, se expresa el núcleo del mensaje bíblico, lo que resume la finalidad última y el contenido peculiar tanto del AT como del NT: «Vosotros os habéis colocado hoy en presencia de Yahvé, vuestro Dios..., para entrar en alianza con Yahvé, tu Dios, y aceptar el pacto que Yahvé, tu Dios, concluye contigo hoy: en virtud de él te constituye pueblo suyo, y él será tu Dios...» (Dt 29,9-12). Así como Israel es «heredad» de Yahvé, así Yahvé es la «porción» de los suyos (Sal 16,5; 73,26; 142,6), y así como Israel pelea junto con y por Yahvé (cf., por ejemplo, Jue 5,2.9.23), así también Yahvé pelea por Israel; es «socio» y «partidario» (σύμμαχος: 2 Mac 8,24; 10,16; 11,10; 12,36) de Israel. Se trata, pues, de una comunidad de vida y destino: «Dios y el pueblo tienen una íntima relación. La causa del pueblo es la causa de Dios, y viceversa» [16].

La relación mutua de comunión y de vida que le ha sido dada (por Dios) funda la reciprocidad del amor: Yahvé ama a Israel, e Israel ama a Yahvé como *su* Dios por haber sido primero amado por él. En este punto hemos de destacar sobre todo tres verbos que se usan recíprocamente y que están muy relacionados con la temática de la alianza en el Oriente antiguo y en la Biblia [17]: 1) «Conocer» *(yd')*: al igual que Yahvé ha conocido y reconocido a Israel —«A vosotros solos os reconocí entre todas las familias de la tierra» (Am 3,2) [18]—, así también Israel debe co-

[14] Ex 6,7; Lv 26,12; Dt 26,17ss; 29,12; 2 Sm 7,24 = 1 Cr 17,22; Jr 7,23; 11,4; 24,7; 30,22; 31,1.33 (aquí se habla de la «nueva alianza»); 32,38; Ez 11,20; 14,11; 36,28; 37,23.27; Zac 8,8. En el NT: 2 Cor 6,16 (= Ez 37,27); Heb 8,10 (= Jr 31,33); Ap 21,3. Más detalles en R. Smend, *Die Bundesformel* = ThSt 68, Zurich, 1963, como también en N. Lohfink, *Dt 26,17-19 und die «Bundesformel»:* ZKTh 91 (1969), 517-553.

[15] Cf. en el lenguaje del AT 2 Sm 7,14: «Yo (Yahvé) seré para él (el rey davídico) padre, y él será para mí hijo»; Jr 31,9: «Seré un padre para Israel, Efraím será mi primogénito»; y en el caso contrario (Os 2,4): «Porque ella (Israel) no es mi mujer, y yo no soy (ya) su marido».

[16] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (nota 4), 6, añade la siguiente explicación: «La victoria y la felicidad de Israel magnificaban el nombre y el honor de Yahvé (2 Sm 7,26; Sal 106,8; Jr 33,9, etc.); cuando Israel es vencido, el nombre de Yahvé es injuriado por los pueblos (Jos 7,7ss; Dt 32,27; Sal 79,9s; Ez 20,9.14.22.44; 36, 20ss, etc.). Yahvé es famoso por su gran pueblo (Nm 14,13ss; Jos 2,9ss; 1 Sm 7,22s; 1 Re 8,59); Israel es, a su vez, famoso por su gran Dios (Sal 33,12; 144,15; Dt 4,7; 32,43; 33,29)».

[17] A este respecto, cf. W. L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy:* CBQ 25 (1963), 77-87.

[18] Este «conocer» de los profetas más antiguos significa de hecho lo mismo que el «elegir» del Deuteronomio (cf., por ejemplo, Dt 7,6), expresión que se usa también en sentido recíproco: el Israel elegido por Yahvé «elige» a Yahvé como Dios

nocer y reconocer a Yahvé. Cuando Yahvé dice a propósito de la «nueva alianza» que entonces «todos me reconocerán» (Jr 31,34), ello no es más que el cumplimiento de una exigencia hecha ya en la alianza antigua: «conocer a Yahvé» [19], lo cual significa, más en concreto, reconocerlo como aliado. La misma raíz semítica aparece efectivamente en los textos extrabíblicos de las alianzas y los pactos: el vasallo con el cual el gran rey concluye un pacto de vasallaje debe reconocer como señor suyo a su aliado, cuyo «siervo» e «hijo» es [20]. De hecho, esto se realiza cuando se aceptan fundamentalmente, y después se respetan y practican en la vida cotidiana, las prescripciones contractuales impuestas por el señor de la alianza; en este sentido, el AT habla de la Torā de Yahvé, de la instrucción y la ley propias de la alianza (cf. Jr 31,33). De todas formas, el concepto de conocimiento que aquí se emplea tiene diversos estratos. De acuerdo con el carácter global, el pensamiento hebreo, el conocimiento es un acto que afecta a todo el hombre y, por tanto, se convierte en la expresión más comprehensiva de la comunión humana de vida y amor: el hombre «conoce» a su mujer y la mujer a su marido (cf. Gn 4,1, etc.). 2) «Amar», en el sentido de tener un deseo cordial y emocional y una adhesión de tipo amistoso y nupcial (*'hb*), «la exigencia apasionada de estar unido en todas las relaciones vitales, no sólo interna, sino también externamente, con la persona a la que uno se siente tendencialmente vinculado» [21]. También aquí el requerimiento dirigido al pueblo de la alianza: «Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Dt 6,5), es consecuencia del amor precedente de Yahvé a su pueblo, es decir, de ese amor infundado e irracional de Yahvé, que, mediante la elección de los padres, ha hecho de Israel su pueblo (Dt 7,7s.13; 10,15; 23,6; cf. Os 11,4; Jr 31,3s). Y también aquí la respuesta amorosa que Yahvé a la vez exige y mantiene es realista en cuanto que consiste en un comportamiento acorde con la alianza: «amar» a Yahvé es tanto como «tomarle en serio» (literalmente, «temerle»), «escucharle» (es decir, «obedecerle»), «guardar y practicar sus mandamientos»; en una palabra, «servirle» (*'hb = 'bd*) como el siervo (o el vasallo) a su señor: «Ahora, Israel, ¿qué es lo que te exige Yahvé, tu Dios? Que temas al Señor, tu

suyo (Jos 24,15.22: es significativo que sólo en este texto sea Israel sujeto del verbo «elegir»).

[19] Así, por ejemplo, Is 1,2s; Jr 4,22; 9,23; 24,7; Os 2,22; 4,1; 6,6; 13,4s.

[20] Cf. H. B. Huffmon, *The Treaty Background of the Hebrew YĀDAʿ*: «The Bulletin of the American School of Oriental Research» 181 (1966), 31-37.

[21] G. Wallis, *Theologisches Wörterbuch zum AT*, I/1, Stuttgart, 1970, 109s (Ed. Cristiandad publica la versión castellana). A propósito de la exclusividad apasionada con que Yahvé ama a *su* pueblo, podemos recordar la expresión veterotestamentaria del «Dios celoso» (por ejemplo, Ex 20,5); cf. B. Renaud, *Je suis un Dieu jaloux* = Lectio Divina 36, París, 1963.

Dios, con todo el corazón y con toda el alma, que guardes los preceptos de Yahvé, tu Dios, y los mandatos que yo te mando hoy, para tu bien» (Dt 10,12; cf., por ejemplo, 11,1.22; 30,20). 3) «Amor», sobre todo en cuanto *ḥesed,* es decir, en cuanto lealtad y solidaridad comunitaria y recíproca, tal como se da en el plano interhumano entre parientes (marido y mujer, padres e hijos), pero también como la que existe entre los amigos y deudos, la cual se hace legítima, firme, segura y resistente mediante la unión y la alianza. (El correspondiente *'emet* = «estabilidad», «garantía», «verdad» es en el AT un concepto intercambiable por el de *ḥesed).* Este «amor», naturalmente recíproco, es la esencia y el contenido de la alianza: el «*ḥesed* resume el objeto propio de una *bᵉrît* y puede casi señalarse como su contenido total. La posibilidad del establecimiento y mantenimiento de una alianza se basaba en la existencia de *ḥesed*» [22]. Esto vale también para la alianza entre Yahvé e Israel: Yahvé, que es «rico en amor *(ḥesed)* y fidelidad *('emet)*» (Ex 34,6), «guarda la alianza *(bᵉrît)* y el amor *(ḥesed)*» (1 Re 8,23; Neh 9,32) y exige del pueblo un comportamiento comunitario correspondiente a su ser: «Yo quiero amor *(ḥesed),* no sacrificios; conocimiento de Dios *(daʿat* de *yadʿ),* no holocaustos» (Os 6,6). Y como quiera que Israel nada puede de por sí —incluso en su elección sigue siendo «la generación rebelde» (Ez 3, 9, etc.)—, es Dios quien regala a su socio lo que le exige: «Me casaré contigo en matrimonio perpetuo, me casaré contigo en derecho y justicia, en amor *(ḥesed)* y compasión, me casaré contigo en fidelidad *('emet),* y te penetrarás de Yahvé» (Os 2,21s). Lo cual quiere decir que Dios mismo, el cual transforma lo más íntimo del hombre (cf. Ez 36,26s), hará posible una actitud acorde con la alianza, mediante la cual se mantiene el orden armónico *(ṣedeq* o *ṣᵉdāqā* = «justicia») y, por tanto, la salvación (el *šālôm* en cuanto totalidad e integridad): «Mirad que llegan días —oráculo de Yahvé— en que haré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva... Meteré mi ley en su pecho, la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo...; todos me conocerán... cuando perdone sus crímenes, y no recuerde sus pecados» (Jr 31,31-34 = Heb 8,8-12) [23]. De esta manera, el pueblo de Dios podrá

[22] N. Glueck, *Das Wort «ḥesed»* = BZAW 47, Berlín, ²1961, 13; cf. *ibid.,* 11: *ḥesed* resume la «sustancia propia de la alianza». Cf. también H. J. Stoebe, *Die Bedeutung des Wortes «ḥäsäd» im AT:* VT 2 (1952), 244-254.

[23] Al igual que en el NT (Mc 14,24 par.; 2 Cor 3,6.14; Gál 4,24; Heb 7,22; 8,6; 9,14ss; 12,24, etc.), ya en los escritos de Qumrán se considera cumplida la promesa de la nueva alianza: la comunidad se califica como «la comunidad de la nueva alianza» (CD VI, 19, etc.), en la cual se entra mediante el ritual de la iniciación (1 QS I, 16ss) y que se renueva de año en año, probablemente por la fiesta de Pentecostés (cf. 1 QS II, 19-23); cf. J. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne,* París, 1963, esp. 209-249.

hacer, finalmente, justicia a su ser eclesiológico y a su misión escatológica: hacer posible la comunidad con Dios mediante su soberanía e instaurar su soberanía mediante la comunión con él.

c) Santuario de Dios.

En la medida en que Dios se hace aliado *con* Israel, penetra *en* Israel, se hace presente en su pueblo, se realiza, se concreta y se «encarna» en y mediante Israel [24]. Pues Yahvé —el Dios que existe para los suyos y se hace continuamente presente para traer la salvación (cf. Ex 3,14s)— es, ya en el AT, Emmanuel, «Dios con nosotros» (cf. Is 7,14; 8,8). Por eso, ya desde el AT, forman una indisoluble unidad no sólo la soteriología y la eclesiología (cf. *supra,* 2a), sino también la soteriología y la «encarnación» (en cuanto presencia continuada de Dios en el espacio y el tiempo) y, por tanto, la «encarnación» y la eclesiología, puesto que se presuponen y condicionan mutuamente.

Dios se hace presente en el mundo estando con y entre los hombres. Pero este hecho, tan importante si miramos al misterio de Cristo en el NT, no debe dar lugar al malentendido individualista. En efecto, junto a él tenemos la afirmación, no menos importante en la teología bíblica, de que el lugar privilegiado, e incluso en algunos aspectos primordial, de la presencia de Dios es el pueblo de Dios. Yahvé ha sacado a los israelitas de Egipto para estar con ellos y ellos con él: «Habitaré en medio de los israelitas y seré su Dios. Ellos reconocerán que yo soy el Señor, tu Dios, que los sacó de Egipto para habitar entre ellos» (Ex 29,45s; cf. Lv 26, 11). Desde entonces avanza en medio de ellos por el desierto (Ex 33,16; 34,9; Dt 2,7; 31,6; cf. Is 48,21) hacia la tierra santificada por su presencia, en la cual él está con ellos y deja que su espíritu permanezca entre ellos (cf. Ag 2,4s): «No volváis impura la tierra en que vivís y en la que yo habito. Porque yo, el Señor, habito en medio de los israelitas» (Nm 35,34). Pues en la medida en que Israel es el «pueblo santo» de Yahvé (*ʿam qaddoš*) [25] es también el lugar y el sacramento de su presencia; ello es debido al acontecimiento de la elección y la liberación, en virtud del cual Israel es el «ámbito de soberanía» y el «santuario» (*qôdeš;* cf. Sal 114,2).

Esta inhabitación de Dios en su pueblo se basa en la alianza sellada en el Sinaí, como lo demuestra la fórmula de pertenencia «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (cf. *supra,* 2b), citada continua-

[24] Sobre la presencia de Dios en el AT y en Israel, Y. M. J. Congar, *Le mystère du Temple* = Lectio divina 22, París, 1958, esp. 13-129: «La présence de Dieu dans l'AT»; R. E. Clements, *God and Temple,* Oxford, 1965, esp. 63-134.

[25] Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9; cf. Lv 11,44s; 19,2; 20,26; Nm 15,40; 16,3. Para las implicaciones soteriológico-eclesiológicas del concepto de santidad, cf. *supra,* 2a.

mente en este contexto. Si Israel es infiel a los compromisos de la alianza, pierde también por ello la presencia de Dios (cf. Jr 7,3ss). Y viceversa: la nueva alianza, prometida para la era salvífica mesiánica, será inquebrantable, y, por ello, será mayor y más intensa la presencia de Dios: «Concluiré con ellos una alianza de paz, que será para ellos una alianza eterna. Los estableceré, los multiplicaré y pondré mi santuario en medio de ellos para siempre. Mi morada estará junto a ellos, seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Ez 37,26; cf. Jr 31,33). El lugar preferente en torno al cual se congregaba el pueblo de la alianza para celebrar el culto, es decir, el lugar de la presencia de Dios sin más, era, durante el período prototípico de la peregrinación por el desierto, la «tienda del encuentro», y después, en la tierra prometida, el *templo* de Jerusalén. Allí, en «su ciudad» y en su «morada», celebraban y vivían los israelitas la presencia protectora del Altísimo: «El Señor de los ejércitos está con nosotros», por medio del templo (cf. Sal 46), sentado sobre los querubines del arca, en el cual tiene su morada y su trono de este mundo. «He querido erigirte una morada —dice Salomón en la consagración del templo— un lugar donde habites para siempre» (1 Re 8,13) [26]; se trata de que Yahvé viva en medio de su pueblo, tanto más cuanto que Israel y Jerusalén, el «trono de Yahvé» (Jr 3,17; cf. 14,21; 17,12), van formando poco a poco una unidad, como ya hemos indicado (1f). Con ello, el pueblo de Dios como tal se convierte en un santuario. Esta idea, radicada ya en el AT, recibe por primera vez en los textos de Qumrán, inmediatamente anteriores al cristianismo, una formulación precisa; allí donde pueda encontrarse y realizarse, la comunidad de los elegidos como tal es no sólo la ciudadela santa [27], sino también la «edificación», el «templo» y, por tanto, la «casa» y el «santuario» de Dios [28]. Lo mismo ocurre en el NT: los cristianos, en cuanto nuevo pueblo de Dios, son el «templo» de Dios: «Vosotros sois templos de Dios vivo según dijo Dios: 'Habitaré y caminaré con ellos y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo'» (2 Cor 6,16; cf. Lv 26,12). Todos los creyentes en unión forman, al igual que las piedras de un edificio, la «casa espiritual» (1 Pe 2,5) —en oposición al templo de piedra, obra de manos humanas—, la «morada de Dios», el «templo

[26] A este respecto observa G. Fohrer: ThW VII (1964), 307: «Desde la edificación del templo de Jerusalén se halla la expresión de que Yahvé 'habita'; esta expresión se refiere primeramente al templo (1 Re 8,12s) y después a la colina de la ciudad y a la ciudad misma, a las que se declara trono de Dios». Cf., por ejemplo, Ex 15,17s; Ez 43,7; 48,35; Sal 9,12; 76,3; 99,2; 132,7s.13s; 135,21.

[27] 1 QS VIII, 7; 1 QH VI, 25; cf. Is 26,1-6.

[28] 1 QS V, 5s; VIII, 5-9; IX, 3-6; cf. A. M. Denis, *Évolution de structures dans la secte de Qumrân,* en *Aux origines de l'Église* = RechBibl VII, Brujas, 1965, 23-49, esp. 37 y 42, así como J. Jaubert, *La notion d'alliance* (nota 23), 159: la comunidad de Qumrán no sólo se considera como santuario, sino que se aplica el conjunto de profecías relativas al templo de Jerusalén.

santo del Dios vivo» (1 Cor 3,16s; Ef 2,20ss; cf. Ap 11,1s). Lo cual quiere decir que, al igual que Israel, también la Iglesia del NT es el lugar propio de la presencia de Dios por ser su sacramento original.

Pero la palabra «Iglesia» —el griego *ekklesía* y sus equivalentes hebreos— nunca significa en la Biblia un edificio, sino el pueblo de Dios, y más exactamente, el pueblo de Dios reunido para el culto, o si se quiere (cf. *supra,* 1e), la «comunidad cultual». En el culto es donde la Iglesia se hace realidad concreta, donde acontece sobre todo la presencia de Dios. En la conclusión de la alianza y en su renovación litúrgica en el «hoy» actual [29] es donde preferentemente se manifestaba Dios a sus «fieles» (es decir, a sus *ḥ^asîdîm)* reunidos para el culto, los cuales habían «concluido una alianza en el sacrificio»: «Desde Sión... Dios resplandece. Viene nuestro Dios y no callará...» (Sal 50,2s.5; cf. Sal 81 y Ex 19; 24). Lo mismo podía decirse de cualquier acto de culto, en el cual se trataba en último término de renovar y fortalecer la comunión con Dios y, por tanto, su presencia. Los israelitas van al santuario «para ver el rostro de Dios» (Sal 42,2ss; 63,2ss) y para celebrar, con ocasión del sacrificio, «un banquete en presencia del Señor —y, en cierto sentido, *con* él, que es el huésped— y festejarlo» (Dt 12,7, etc.). Aquí Israel tiene experiencia de ser «pueblo escogido» (Sal 148,14; cf. Dt 4,7). En efecto: 1) En el culto revela Dios su voluntad, con cuya aceptación y realización hace posible Israel la soberanía de Dios y la «santidad», operada primordialmente por Dios y realizada continuamente por él. 2) En el culto se hace presente, mediante la plegaria y la alabanza, ese Dios que «habita sobre la alabanza de Isrel» (Sal 22,4) y que se hace presente con su bendición allí donde se invoque su nombre (Ex 20,24; cf. Mt 18,20). 3) En el culto, Israel se ve agraciado con esa expiación purificadora y vivificadora que se requiere para entrar en comunión con Dios tanto en el AT como en el NT (cf. Mt 26,28 con Jr 31,31.34 y Ex 24,8) [30].

Así, pues, en el culto del pueblo de Dios, éste se hace acontecimiento con su gloria *(kābôd)* y su salvación *(šālôm)* para la salvación del mundo. Israel es —y lo mismo vale para la Iglesia— el santuario de Dios *en medio* del mundo y *para* el mundo.

3. *Misión de Israel*

En todas sus manifestaciones, Israel está en el mundo y vive entre otros pueblos; éstos, al revés que él —el pueblo de Dios—, son pueblos paganos, los *gôyîm* (τὰ ἔθνη), como suele llamarlos ordinariamente el AT;

[29] Cf. Dt 26,17ss; 27,9s; 29,9-14.

[30] Para el «culto de la alianza», cf. MS II/2, 1222-1230 (J. Scharbert; con bibliografía).

en cambio, él es el *'am yhwh* (λαός θεοῦ ο κυρίου). Además, Israel existe, en último término, *para* los pueblos, aunque contrapuesto a ellos, si bien esta idea se exprese de maneras muy diferentes y con una intensidad muy diversa según las distintas partes o estratos: Israel tiene una *misión* que resulta de su propio ser y a la vez lo constituye. Así, el ser y la misión de Israel —y, por tanto, el ser y la misión de la Iglesia— no dependen sólo de su específica relación con Dios, analizada en las páginas precedentes, sino también de su relación con los pueblos, con la humanidad y con el mundo, relación que ahora vamos a estudiar. Pueden distinguirse aquí tres aspectos: Israel es un pueblo entre los pueblos (a) y por ello es el pueblo mediador (b), que sirve al universalismo salvífico de Dios (c) [1].

a) Un pueblo entre los pueblos.

En el AT podemos registrar simultáneamente tendencias particularistas y universalistas, que, al menos a primera vista, son muy difíciles de reducir a común denominador. Así, por ejemplo, frente al universalismo del Yahvista y del Déutero-Isaías tenemos el particularismo del Deuteronomio y del Código Sacerdotal; la mentalidad de *ghetto* que acusa el libro de Nehemías, posterior al exilio, contrasta fuertemente con la apertura universalista, casi insuperable, del librito de Jonás, poco más o menos contemporáneo. No obstante, hay coincidencia en un punto: el pueblo de Dios está «íntimamente unido con el mundo natural de la creación, pero de tal modo que Israel es el sentido y el objetivo de la creación y el centro del mundo»; en efecto, «la historia israelita es el centro de la historia universal». Tanto en los textos narrativos como en la predicación profética, la creación del mundo (cf. la obra histórica del Yahvista y del Código Sacerdotal, así como los Salmos y el Déutero-Isaías) y después «el surgimiento, caída, victoria y derrota de los imperios son siempre partes del plan que sigue Yahvé con su pueblo Israel» [2]. (Por lo que a los imperios se refiere, remitimos a los oráculos contra los pueblos y a la filosofía de la historia que aparece en los libros apocalípticos). Pero de esta convicción fundamental, compartida por todos, de que «Israel es el pueblo principal del mundo y de la historia universal» resulta que «los demás pueblos están y estarán sometidos a Yahvé y a Israel» [3] y por eso no

[1] Para toda esta temática en conjunto, cf. R. Martin-Achard, *Israël et les nations. La perspective missionaire de l'AT* = Cahiers théologiques 42, Neuchâtel, 1959; A. Rétif-P. Lamarche, *Das Heil der Völker. Israels Erwählung und die Berufung der Heiden im AT* = Die Welt der Bibel 9, Düsseldorf, 1960; J. Schreiner, *Berufung und Erwählung Israels zum Heil der Völker:* BiLe 9 (1968), 94-114.

[2] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (1941), Darmstadt, 1962, 25.

[3] *Ibíd.*, 27. Hay textos que demuestran la pervivencia de esta idea en el judaísmo posveterotestamentario; por ejemplo, 4 Esd 6,55-59 (cf. 7,11; 8,52): «Señor, tú has

sólo han de servir a Yahvé, sino que también están al servicio de Israel [4]. El reconocimiento de Yahvé, Señor del mundo, pero más que nada Dios de Israel, es inseparable del reconocimiento de Israel, su pueblo [5].

Este «ad maiorem gloriam Israel» hace una impresión bastante penosa, aun cuando en el contexto preciso esté siempre referido y subordinado a la gloria y soberanía de Dios. No obstante, es una consecuencia lógica profundamente radicada en esa ley fundamental que determina y penetra toda la actuación histórico-salvífica de Dios y que, por tanto, no puede en ningún caso eliminarse de la revelación del AT y del NT so pena de que ésta pierda su sustancia y su identidad: nos referimos al *principio de elección,* en virtud del cual, como hemos visto, un pueblo es separado y destacado de los demás para ser de un modo especial propiedad de Dios, aliado de Dios y santuario suyo. Pero esta elección no afecta sólo al Dios que elige y al pueblo elegido; necesariamente entra en juego un tercer elemento, anterior y también consiguiente a la elección: los pueblos, de entre los cuales Dios ha elegido uno para hacerlo suyo. La teología de la elección implica ya un universalismo teológico [6]. Estos pueblos no elegidos han quedado —por así decirlo— marginados por Dios; dicho con la expresión dialéctica de la Escritura, han sido «rechazados» por él (cf., por ejemplo, Is 41,9; Sal 78,67), e incluso, al contrario del pueblo «amado» (cf. 2c), son «odiados»: «Amé a Jacob y odié a Esaú» (que ahora, aun siendo el mayor, tiene que servir al menor, elegido de Dios) (Rom 9,12s; cf. Mal 1,2s; Gn 25,23). El pueblo de Dios está, pues, en contraposición con los pueblos: «Es un pueblo que habita apartado y no se cuenta entre las naciones» (Nm 23,9) [7]; se trata de una separación

dicho que por nosotros creaste el primer mundo y has proclamado que los demás pueblos descendientes de Adán son nada; eran como salivazos, y comparabas su exceso con las gotas de un cubo (cf. Is 40,15). Pero ahora, Señor, precisamente estos pueblos, que eran tenidos por nada, nos oprimen y aplastan; nosotros, tu pueblo, al que nombraste primogénito, único hijo, aliado y amigo, hemos sido entregados en sus manos. Si el mundo ha sido creado para nosotros, ¿por qué no está en nuestra posesión? ¿Hasta cuándo ha de durar esta situación?».

[4] Cf., por ejemplo, Is 43,3s; 49,22s; 60,4-16; 61,5s; Ag 2,6ss. Lo que se dice sobre los «pueblos» vale también sobre cada uno de los «paganos»; así, por ejemplo, Ciro, rey de Persia, es, sin saberlo, un instrumento de Dios al servicio de Israel (Is 41,25s; 45,4s). Y, al revés, Yahvé puede utilizar a un pueblo pagano (Is 10,5s), o a su jefe, como «siervo» suyo (Jr 25,9; 43,10) con el fin de castigar a su pueblo.

[5] Cf. Is 45,14s y R. Martin-Achard, *Israël et les nations,* 21: «Observemos que, para tener acceso al único Dios, etíopes y egipcios acuden a prosternarse ante el pueblo elegido. No les es posible adorar a Yahvé más que por medio de Israel, haciéndose esclavos suyos... Así es como, después del destierro y durante siglos, el pueblo de Dios entenderá la salvación de los gentiles».

[6] Cf. a este respecto P. Altmann, *Erwählungstheologie und Universalismus im AT* = BZAW 92, Berlín, 1964.

[7] La idea de separación, cuya formulación clásica nos ofrece aquí el Elohísta, es recogida y ampliada más adelante por el Deuteronomio; cf. a este propósito G. von

y un apartamiento que forzosamente han de llevar al enfrentamiento. Pues, precisamente por esa diferenciación querida por Dios, Israel se ve amenazado constantemente en su independencia nacional y religiosa por los pueblos, que pasan a ser no sólo enemigos suyos, sino también de Yahvé, su Dios: «Mira que tus enemigos se agitan, y los que te odian levantan la cabeza; traman planes contra tu pueblo, se conjuran contra tus protegidos. Dicen: 'Vamos a aniquilarlos como nación', que el nombre de Israel no se pronuncie más'» (Sal 83,3ss). De esta manera, los pueblos paganos pasan a ser, sobre todo en los profetas y en los Salmos, las potencias diabólicas del caos, que Yahvé habrá de aniquilar y someter por amor a su pueblo y en honor de su gloria y soberanía, dos aspectos que no han de separarse.

En virtud de su elección y separación, Israel es el «pueblo santo» [8]. Esta santidad, que primordialmente es un don de Dios, es al mismo tiempo una tarea, en cuanto que Israel ha de manifestarse como santo. Como quiera que «santificar» significa separar, los santificados de Dios han de mantenerse libres y apartados de todo lo que no es santo. Israel debe exterminar a los cananeos (es decir, someterlos al anatema, al *ḥerem),* destruir sus santuarios y evitar con ellos toda clase de parentesco porque es «un pueblo santo para el Señor» (Dt 7,1-6; cf. 20,17s) [9]. Lo mismo ocurre con algunas prohibiciones, como, por ejemplo, la de comer animales impuros o practicar la adivinación, que, en último término, tiene como finalidad defender a Israel de las prácticas en contradicción con su fe, manteniéndolo en la santidad [10]. Si Israel no quiere perderse y dar al tras-

Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* = BWANT III/11, Stuttgart, 1929, 11-29, así como O. Bächli, *Israel und die Völker* = AThANT 41, Zurich, 1962, *passim* Dicha idea se prolonga en la obra histórica posexílica del Cronista y se absolutiza en las corrientes extremadamente particularistas del judaísmo posveterotestamentario; para este desarrollo, cf. G. von Rad, *Teología del AT,* I, Salamanca, 1972, 123-131.

[8] Cf. *supra,* 2a.

[9] A este punto pertenece también la llamada prohibición de los matrimonios mixtos en Esd 10,3; Neh 10,31; 13,23-28.

[10] Cf. Ex 22,17; Lv 11,43ss; 20,6s, así como N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (nota 2), 11: «Cuanto más consciente se fue haciendo Israel de su peculiaridad, más fuertemente se percibía la diferencia entre su idiosincrasia y la de los pueblos paganos. Por eso la frase 'no a la manera de los egipcios' y 'no a la manera de Canaán' se convirtió en pauta de toda la actuación de Israel (por ejemplo, Lv 18,3; Ex 23,24; Jr 10,1s). El pecado de Israel y de sus reyes consistió en hacer 'lo que hacían los pueblos paganos que Yahvé había expulsado ante los israelitas' (Lv 20,23; Dt 12, 29ss; 1 Re 14,24; 2 Re 16,3; 17,7ss; Sal 106,35, etc.)». Algo parecido escribe J. L'Hour, *Die Ethik des Bundestradition im AT* = SBS 14, Stuttgart, 1967, 131: La «comprensión del pueblo como magnitud religiosa —como propiedad de Yahvé y concretización de su voluntad salvífica— exige en determinados momentos tomar medidas contra la invasión de elementos extraños... Estas medidas negativas para defensa del pueblo no son en absoluto expresión de un nacionalismo xenófobo, sino que tienen su fundamento positivo en la teología de la alianza. No obstante, existía

te con su misión, manteniéndose fiel a su peculiaridad y originalidad corre también el peligro de ser intolerante. En efecto, «en una sociedad que es por principio tolerante no hay lugar para la misión» y «en una sociedad así es tan desconocido el concepto del misionero como el del mártir» [11]. Pero mártires ha habido en todos los tiempos, ya en el pueblo de Dios veterotestamentario.

Sin embargo, todo lo dicho no puede hacernos olvidar que paralelamente al proceso de reprobación se desarrolla un *proceso* positivo de *reabsorción*. La reciente historia de las tradiciones y de las religiones muestra cuántos elementos, y cuán decisivos, debe Israel a los pueblos [12]. Basta con que pensemos en el culto y en la monarquía, junto con las expectativas salvíficas vinculadas a ambas instituciones. Efectivamente, el continuo rechazo de aquellos elementos antagónicos no excluye, ni mucho menos, la asimilación integradora y subordinadora de los elementos que ofrecían los «paganos» con sus experiencias humanas y sus aspiraciones radicales mantenidas a lo largo de milenios. Para el pueblo de Dios del AT valía ya lo que sobre la Iglesia dice la constitución conciliar: «Todas las facultades, riquezas y costumbres que revelan la idiosincrasia de cada pueblo, en lo que tiene de bueno, las favorece y asume; pero al recibirlas las purifica, las fortalece y las eleva. Pues sabe muy bien que debe asociarse a aquel Rey, a quien fueron dadas en heredad todas las naciones (cf. Sal 2,8; 72,10; Is 60,4-7; Ap 21,24)» [13].

b) Pueblo mediador.

La relación existente entre Israel y las naciones no se agota en el hecho de que los pueblos paganos existan para el pueblo de Dios, sometiéndose y poniéndose a su servicio. También lo contrario es verdad: Israel existe para los pueblos, está ordenado a ellos. La segregación *de entre* los pueblos es también necesariamente una segregación *para* los pueblos. La elección de Dios no es un fin en sí misma; si la consideramos a la luz del conjunto de la Biblia, es un acontecimiento que mira siempre a un fin superior, a una función y a un cometido muy concreto, para lo cual se elige a alguien con el fin de que lo realice. Por eso, cuando el AT

efectivamente el peligro de nacionalismo, y el judaísmo estaba expuesto a él, sobre todo cuando, a raíz de la legislación sacerdotal, se concedió una importancia desmesurada a las medidas negativas de protección...».

[11] F. M. Th. de Liagre-Böhl, *Missions- und Erwählungsgedanke in Alt-Israel* (Hom. A. Bertholet), Tubinga, 1950, 77-96, 81. Es evidente que, por lo que se refiere al AT, el término «misión» ha de entenderse *cum grano salis*.

[12] Cf. a este respecto MS III/1, 230ss.

[13] Concilio Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia*, núm. 13; cf. 16 y 17.

habla de la gloria de Israel y de Jerusalén, no podemos olvidar que la elección implica, además del honor y la predilección, la responsabilidad y el juicio: «A vosotros solos os reconocí (es decir, os amé y elegí), entre todas las familias de la tierra; *por eso* os tomaré cuentas por vuestros pecados» (Am 3,2; cf. Mt 25,14-30 par.).

Esta función para la que ha sido elegido Israel no puede ser, en último término, más que una función salvífica dirigida al mundo y a la humanidad, es decir, a los «pueblos». En esta función salvífica universal pueden distinguirse en primer lugar tres aspectos: 1) Desde el momento en que la acción de Yahvé *con* Israel —lo mismo en la redención (Is 37, 20; 61,9, etc.) que en el juicio (por ejemplo, Ez 39,21ss)— tiene lugar *en presencia de los pueblos,* ante los cuales Yahvé «se gloría» (Is 44,23), Israel refleja y manifiesta ante los pueblos la gloria de Yahvé, su poder y su energía: «Los pueblos conocerán que yo soy Yahvé (o bien que yo, Yahvé, soy quien aquí actúa y se manifiesta como ser real)» [14]. Con ello, Israel, que en principio es un testigo puramente pasivo de la realidad de Dios, se convierte para los pueblos en un signo de interrogación y admiración en virtud de su sola existencia [15]. Su papel es «servir como un signo iluminador. No se le envía para que proclame la llamada de Dios. Pero sin él no se efectúa la salvación de los pueblos. En él ha de brillar la acción salvífica de Dios (cf. Is 60,1ss). Por eso deja que el Señor actúe en él, se abre a su voluntad y acepta su misericordia» [16]. 2) Yahvé está presente *en* su pueblo y reina en medio de él; por eso Israel, como ya hemos visto *(supra,* 2c), es santuario de Yahvé, mediante el cual Dios se hace presente en medio del mundo *entre los pueblos.* Bien es verdad que esta consecuencia que podría deducirse, por ejemplo, del Código Sacerdotal, no se saca explícitamente. Así, Israel se convierte en el «centro salvador». La gloria de Dios, que se concentra y concretiza en la existencia y el culto de Israel, ha de llenar toda la tierra (Is 6,1ss) como una fuente rebosante (cf. Ez 47,1-12; Zac 14,8s). 3) «Por tanto, el pueblo de Dios no es solamente el receptor de la acción salvífica divina, como si con ello alcanzara su objetivo la acción salvífica de Dios. Israel ha de ser en el mundo una

[14] Este pensamiento se encuentra sobre todo en los dos grandes profetas del exilio, Ezequiel y el Déutero-Isaías: Ez 37,27; Is 43,10s; 49,26; cf. 41,1-5; 44,6ss; 45, 6.21s; 52,10; pero también textos como Ex 7,5; 18,10s; Jos 2,9ss; 9,9ss; 1 Sm 4,7s.

[15] Cf. Dt 4,6ss: en el caso de que Israel, viviendo conforme a la voluntad de Dios, haga realidad en él su soberanía, los pueblos se admirarán y preguntarán: «Cierto, es un pueblo sabio y prudente esta gran nación. Porque, ¿cuál de las naciones grandes tiene unos dioses tan cercanos como Yahvé nuestro Dios, siempre que lo invocamos?, y ¿cuál de las naciones grandes tiene unos mandatos y decretos tan justos como toda esta ley que os promulgo hoy?».

[16] J. Schreiner, *Berufung und Erwählung Israels zum Heil der Völker* (nota 1), 107; cf. *ibíd.,* 104ss, como también R. Martin-Achard, *Israël et les nations,* 29s, 52s, 66s.

fuente de bendición para los pueblos. Desde Israel correrán a todos los pueblos los bienes contenidos en la bendición divina» [17]. Esta idea aparece ya explícitamente desarrollada en el estrato más antiguo del Pentateuco; para el Yahvista es el fundamento existencial peculiar y el sentido entitativo del pueblo de Dios. Mediante la vocación de Abrahán, Yahvé ha separado a Israel de entre los pueblos que habían caído en la corrupción (cf. la llamada historia primitiva, Gn 1-11), a fin de que sea «una bendición»: «Te bendeciré, haré famoso tu nombre, y será una bendición. Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan. Con tu nombre se bendecirán todas las familias del mundo» (Gn 12,2s). En este texto central, al que tan repetidas veces vuelve y alude la Escritura [18], Israel se convierte en portador de bendición y factor de salvación para los pueblos, cuya suerte —bendición o maldición, salvación o desgracia— depende de su relación positiva o negativa con el pueblo de Dios: «Al comienzo de la historia particular de la elección tenemos ya una alusión al objetivo último hacia el cual quiere Yahvé conducir esta historia» [19]. Por ello Israel es ya desde el principio el *mediador salvífico universal:* Dios realiza la salvación del mundo no sólo *para con* Israel y *en* Israel, sino también *a través* de Israel. Vale así ya para Israel lo que se dice de la Iglesia: ésta es «el sacramento, es decir, el signo e instrumento de la más íntima unión con Dios y la unidad de la humanidad entera» [20].

Israel es instrumento de Dios, puesto que es su «siervo» *('ebed),* es decir, el elegido de Yahvé, a quien él escoge y emplea como su hombre de confianza y su plenipotenciario con vistas a un encargo determinado [21]. De aquí se deduce que Israel no sólo es un signo e instrumento salvífico pasivo, establecido y utilizado por Dios; antes bien, ha de tomar parte activa en el plan salvífico de Yahvé para ser un mediador salvífico comprometido. De hecho, hay en Israel, considerado como un todo, tres mediaciones salvíficas que son objeto de afirmación, de exigencia y de expectativa: en la medida en que Israel representa *al* pueblo de Dios y *al* siervo

[17] J. Schreiner, *op. cit.,* 98.

[18] Gn 18,18; 28,14 (J: *brk* nifal, como 12,3); Gn 22,18; 26,4 (adición deuteronomista: *brk* hitpael); además, Nm 24,9; Jr 4,2; Sal 72,17 (aquí, a propósito del rey salvífico descendiente de David); Eclo 44,21, como también en las citas neotestamentarias Act 3,25; Gál 3,8. Podría haber alusiones en los pasajes universalistas Is 2,2ss = Miq 4,1-5; Is 19,24; Jr 3,14-18; Sal 47,10. Çf. a este respecto J. Schreiner, *Segen für die Völker in der Verheissung an die Väter:* BZ 6 (1962), 1-31; cf. también H. W. Wolff, *Das Kerygma des Yahwisten:* EvTh 24 (1964), 73-98 = *Gesammelte Studien zum AT,* Munich, 1964, 345-373, esp. 354, 357s, 368, 370s, así como, para la relación del texto con las llamadas promesas mesiánicas, MS III/1, 126ss.

[19] G. von Rad, *Teología del AT,* I, 217.

[20] Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia,* núm. 1; cf. *Constitución sobre la liturgia,* núm. 2.

[21] Cf. Is 41,8s; 42,19; 43,10; 44,1s.21; 48,20, así como *supra,* 2a.

de Dios, es el mediador salvífico regio, profético y sacerdotal [22]. 1) Israel es el *mediador salvífico regio:* al igual que David en su tiempo, Israel, al cual se le ha «dado poder eterno, que nunca pasa» y cuyo reino «nunca será destruido» (Dn 7,13s), será «caudillo y soberano de naciones» y, por tanto, «testigo *('ēd)* para los pueblos» (Is 55,3ss; cf. 43,10.12). 2) Israel es el *mediador salvífico profético:* como «mensajero enviado» de Yahvé (Is 42,19: *šlḥ mal'āk),* Israel debe (o debió) anunciar a los pueblos el designio y la voluntad salvífica de Yahvé, convirtiéndose en «luz de los pueblos» y mediador universal de la alianza para toda la humanidad; así lo fue en otro tiempo para Israel Moisés, el prototipo del profeta (cf. Is 42,6; 49,8) [23]. Esta tarea ejemplar que compete a Israel está ejemplificada en el libro de Jonás: el profeta enviado a Nínive, que quería huir de Yahvé, representa a Israel, el cual, irritado por la misericordia universal de Dios, que abarca a todos los pueblos, quiso sustraerse a su misión universal [24]. 3) Israel es el *mediador salvífico sacerdotal:* «Seréis mi propiedad escogida entre todos los pueblos, pues toda la tierra es mía... Seréis un pueblo sagrado *(gôy qādôš)* y un reino de sacerdotes *(mamleket koh[a]nîm)* (Ex 19,5s; cf. 1 Pe 2,9; Ap 1,6; 5,10). Lo cual quiere decir: «Israel debe ser para Yahvé —al cual pertenece la tierra entera y, por tanto, todos los pueblos— la propiedad personal privada, es decir, un pueblo 'sagrado', separado del conjunto de los pueblos... En la serie de los estados terrenos, Israel desempeñará el papel de miembro sacerdotal... Tendrá derecho a 'acercarse a Dios', prerrogativa sacerdotal, y deberá realizar el 'culto de Dios' por todo el mundo» [25]. Al fin de los tiempos, los israelitas, a los cuales se asocian y subordinan los pueblos «paganos» en calidad de «laicos», serán llamados en su totalidad «sacerdotes de Yahvé» y «servidores de nuestro Dios» (Is 61,6). La interpretación judaica posveterotestamentaria del texto gana en profundidad. Según

[22] Sobre la transferencia de estas funciones mediadoras, individuales en sí mismas, al pueblo, cf. lo que diremos más adelante, en el apartado 4c, sobre la «personalidad corporativa» y también MS III/1, 230ss.

[23] Cf. también Sab 18,4: mediante los israelitas «habría de darse al mundo la luz imperecedera de la Ley». Para la interpretación colectiva de los poemas del Siervo de Yahvé, cf. MS III/1, 184ss. El «Siervo de Yahvé» verifica, precisamente por lo que se refiere a su encargo universalista, las funciones que habría de cumplir en sí Israel.

[24] Cf. H. W. Wolf, *Studien zum Jonabuch* = Bibl. Studien 47, Neukirchen, 1965, esp. 72-83.

[25] M. Noth, *Das zweite Buch Mose* = ATD 5, Gotinga, 1959, 126. De modo semejante, entre otros, J. B. Bauer, *Könige und Priester, ein heiliges Volk:* BZ 2 (1958), 283-286, así como R. Martin-Achard, *Israël et les nations* (nota 1), 37s: «... Se trata de que Israel sirva a Dios ante el mundo: el culto que Israel tributa a Yahvé contribuye al bien de todos los pueblos». De todas formas, el sentido originario de la expresión hebrea está en discusión; otros (W. L. Moran, N. Lohfink) traducen: «... seréis para mí: gobernantes sacerdotales y pueblo sagrado».

Filón de Alejandría, Israel es «el que ha recibido el oficio sacerdotal y profético en favor de todo el género humano», el pueblo «(elegido) entre todos los pueblos, el cual debía ejercer el servicio sacerdotal elevando sus plegarias para apartar los males y participar en los bienes» [26].

Este culto *en medio* y *en favor* de los pueblos se ejerce sobre todo en la forma de la *intercesión* y de la *alabanza.* Abrahán intercede ante su Dios en favor de los extranjeros (Gn 20,7.17; cf. 18,22-32) en calidad de «profeta», puesto que la intercesión es una función esencial del oficio profético. Moisés intercede ante Yahvé por el faraón y los egipcios (Ex 8,4.8s.24ss, etc.). El «siervo de Dios» «intercede por muchos» (Is 53,12). De igual modo, los israelitas deben «rogar a Yahvé» incluso por el país donde están desterrados (Jr 29,7; cf. Bar 1,10s, así como 1 Tim 2,1s). Aún más importante es, en su dimensión universal y en su significación kerigmático-misionera, la alabanza de Israel: «El pueblo que yo formé para que proclamara mi alabanza» (Is 43,21). Esto acontece *en presencia* y *en medio* de los pueblos, a los cuales se anuncian las hazañas de Dios: «Confesadle, hijos de Israel, ante todas las gentes, porque él nos dispersó entre ellas y aquí os ha mostrado su grandeza...» (Tob 13,3s; cf., por ejemplo, Is 12,4ss; 48,20; Sal 96,3; 105,1). Y, sobre todo, esta alabanza contagia y arrastra; se invita a todos los pueblos e incluso al universo entero (Sal 47,2; 66,1.8; 67,4ss; 97,1, etc.; cf. Rom 15,9s). Así, Israel, en virtud de su cualidad de pueblo mediador, se convierte en «corifeo del universo» (F. Delitzsch). Por la alabanza, Israel sale de su estrechez; por la alabanza, el pueblo de Dios hace justicia a su ser; por la alabanza, el pueblo mediador cumple su misión en orden a la salvación del mundo.

c) El universalismo salvífico.

Como hemos podido ver por las páginas precedentes, donde se trata de Israel, se trata también de la salvación del mundo. No podía ser de otra manera, toda vez que el creador de Israel es al mismo tiempo el creador del mundo y además «el Dios de la alianza es el Dios del mundo», «cuyos planes rebasan a Israel» [27]. La elección de Israel presupone, por

[26] *Vita Mosis,* I, 149; cf. *De Abrahamo,* 98, y, a este respecto, ThW IV (1942), 49, así como A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne,* París, 1963, 397ss, donde se indica igualmente que, según la concepción rabínica, el culto sacrificial de Jerusalén se desarrollaba, en parte expresamente, en favor de los pueblos paganos.

[27] W. Eichrodt, *Theologie des AT,* I, Stuttgart, ^{5}1957, 19. Cf. en este punto la historia sacerdotal de los orígenes: toda la creación está bajo la bendición divina (Gn 1,22.28; 9,1ss), todo hombre es «imagen» de Dios (Gn 1,26s; 9,6) y toda la humanidad es objeto de una «alianza» de Dios (Gn 9,8-17).

una parte, el universalismo, y por otra, le sirve como el medio al fin [28]. Pues la elección de entre los pueblos se hace en favor de los pueblos, de los cuales Yahvé se ocupó, se ocupa y se ocupará, según el testimonio del AT, en el pasado, el presente y el futuro: «La elección de Israel no significa... que Yahvé renuncie a los demás pueblos; precisamente en virtud de esa elección hace valer su derecho de soberanía sobre el mundo entero» [29]. La salvación garantizada por la soberanía de Dios [30], que arranca de la creación del mundo y se realizará definitivamente en el juicio universal, no se limita a Israel, sino que —al igual que la alabanza, su anticipo— abarcará a todos los pueblos [31] y dará una nueva configuración a la creación entera [32]. Ya Jeremías es puesto, en calidad de profeta, «sobre los pueblos y los reinos» (Jr 1,10), y los destinatarios del mensaje del Déutero-Isaías son los «pueblos lejanos» (Is 43,9; 49,1) y «las islas» (Is 41,1.5; 42,4.10.12, etc.), «los confines del orbe» (Is 42,10; 45,22) e incluso «los cielos» (Is 44,23) y «la tierra» con sus «simas, montes y bosques» (Is 44,23). Todos deben reconocer y «reconocerán a Yahvé» [33]: «Todos los pueblos de la tierra reconocerán (*yd'*) tu nombre y te temerán (*yr'* = tomar en serio, respetar) como tu pueblo Israel» (1 Re 8,43; cf. Sal 87,4). Siguiendo su invitación, se convertirá a Yahvé: «Volveos hacia mí para salvaros, confines de la tierra, pues yo soy Dios y no hay otro... Ante mí se doblará toda rodilla, por mí jurará toda lengua. Dirán: 'Sólo Yahvé tiene la justicia y el poder'. A él vendrán avergonzados los que se enardecían contra él» (Is 45,22ss; cf. Rom 14,11). Yahvé, el Dios de Israel, será también su Dios y ellos hallarán su salvación por y en Israel: «Así dice Yahvé: Los obreros de Egipto, los mercaderes de Etiopía y los sabeos de alta estatura a ti pasarán, tuyos serán, tras de ti marcharán en cadenas; se postrarán ante ti y te suplicarán: 'Sólo en ti está Dios, y no hay más dioses. Es verdad: tú eres un Dios escondido, el Dios de Israel, el Salvador'. Se avergüenzan y se sonrojan todos por igual, se van avergonzados los fabricantes de ídolos» (Is 45,14ss; cf. Zac 8,23,

[28] Cf. R. Martin-Achard, *Israël et les nations* (nota 1), 38: la elección y la alianza «son teocéntricas, es decir, apuntan, más allá de Israel, a la realización del plan de Dios. Tanto la elección de Israel como el pacto que une a Yahvé son medios, y no fines; el pueblo elegido no es el objetivo de la historia...».

[29] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (nota 2), 26; cf. P. Altmann, *Erwählungstheologie und Universalismus im AT* (nota 6), 8.

[30] Esta idea se expresa sobre todo en los Salmos de Yahvé-Rey (los llamados salmos de entronización); Yahvé es aquí el rey y, por tanto, el Señor absoluto del cosmos (Sal 47,8s; 93,1-4; 97,1-6; cf. Is 24,23; Dn 3,33; 7,14; Zac 14,9), jefe de todos los dioses (Sal 95,3; 96,4; 97,9), rey de todos los pueblos (Sal 47,3s; 96,10; 99,2) y como tal es el juez universal del mundo (Sal 96,13; 97,8; 98,9).

[31] Cf. Is 2,2ss; 19,25; 45,23; 51,4; 55,5; 66,19; Sof 2,11; 3,9; Zac 8,23.

[32] Así, por ejemplo, Is 32,15; 65,17.

[33] Cf. Jr 16,21; Is 45,6; Ez 36,23; 38,23; 39,6s.

así como 1 Cor 14,24). Si los pueblos «aprenden la costumbre de mi pueblo, de jurar por mi nombre, 'vive Yahvé'..., entonces serán construidos en medio de mi pueblo *(nibnû bᵉtôk ʿammi)*. Pero si no obedecen, arrancaré y destruiré a semejante nación» (Jr 12,16s) [34].

Vuelve con ello a plantearse, ahora en dirección inversa, el problema de la relación entre el particularismo de la elección y el universalismo de la salvación: ¿cómo se relacionan los *goyim* con Israel, *los* pueblos con *el* pueblo? Ya la promesa a Abrahán que aparece en el Yahvista (Gn 12,2s; cf. *supra,* b) dice que la salvación de todas las familias de la tierra está condicionada a su relación con Israel y a su solidaridad con Israel [35]. ¿En qué consiste esta relación y esta solidaridad? ¿Cómo se realiza? Desde un punto de vista *intrahistórico,* hay, según el testimonio del AT, diversas posibilidades; con frecuencia, los límites entre la mera asociación y la compenetración plena con el pueblo de Dios son muy fluidos [36]: 1) Una de las posibilidades es el *sometimiento* de los «paganos» bajo la soberanía de Israel [37], cuyo representante es el rey davídico: poniéndose «a su servicio», «arrodillándose ante él» y «rindiéndole homenaje», «todos los pueblos se bendecirán (o serán bendecidos) en él» (Sal 72,8-11.17; cf. Sal 2, 8-11). 2) Además, la vinculación a Israel puede efectuarse mediante la *incorporación* al pueblo de Dios. «A partir del éxodo fueron entrando continuamente nuevos elementos en la asociación de las tribus» (cf. Ex 12,38; 18,12; Nm 10,29ss; Jos 6,25; 9,19-27). En efecto, «es curioso que esta asociación no suponga nunca la creación de unos límites definidos frente a los extraños a las tribus, sino que admite en su seno a gentes que hasta entonces estaban fuera. Lo decisivo aquí no era el parentesco

[34] Sobre este pasaje (probablemente posterior a Jeremías) observa W. Rudolph, *Jeremia* = HAT 12, Tubinga, ²1958, 83: El que acepta la relación judía (tal es el significado de «camino de mi pueblo») «es 'construido en medio de mi pueblo', es decir, es admitido como prosélito (B. Duhm). El reino de Dios se compone de judíos y prosélitos; el que rechaza la religión de Yahvé queda excluido». Cf. también A. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremia* = ATD 20-21, Gotinga, ⁴1960, 108: Dios abre a los pueblos «la posibilidad de ser admitidos en su alianza como miembros unidos al pueblo de Israel..., con tal que acepten la entrega de esta alianza al pueblo de Dios en su historia salvífica y el ordenamiento de la alianza y se adhieren a Yahvé»; «el juramento 'por el nombre de Yahvé' en la religión yahvista vale tanto como una profesión de fe».

[35] Cf. MS II/2, 1239s (J. Scharbert).

[36] La distinción entre pertenencia y asociación a la Iglesia desempeña también un papel en la eclesiología cristiana; cf. Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia,* núm. 13: «Todos los hombres son admitidos a esta unidad católica del pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz, y a ella pertenecen de varios modos o se destinan tanto los fieles católicos como los otros cristianos, e incluso todos los hombres en general, llamados a la salvación por la gracia de Dios».

[37] Cf. el texto indicado anteriormente de Is 45,14ss (y a este respecto la nota 5), como también Is 14,1s; 60,10-16; 61,5s; 66,11s; Miq 7,14-17; Zac 2,12s; todos estos textos proféticos tienen ya a la vista el fin de los tiempos: la escatología.

natural, sino la disposición a someterse a la voluntad del Señor divino de la alianza, jurándole fidelidad. El pueblo que de aquí surge no es entonces una dimensión natural que recibe su ley de vida de la carne y la sangre, sino una creación divina, una 'totalidad anímica' (J. Pedersen), cuya trabazón e impronta le vienen de su carácter y fuerza interna» [38]. Así, los extranjeros pueden también residir entre los israelitas como huéspedes (*gērîm:* en los LXX se suele traducir por προσήλυτοι = «prosélitos») o como esclavos paganos, con tal que se hagan circuncidar; entonces podrán también tomar parte en el culto como miembros de pleno derecho del pueblo de Dios (Ex 12,43-49; Nm 15,15s; cf. Ez 47,22s). 3) Pero la *participación* en el culto de Israel y, por tanto, la mayor o menor aceptación del derecho divino proclamado en el culto es posible incluso sin una incorporación plena al pueblo de Dios, como lo indica la plegaria de Salomón en la consagración del templo: «También al extranjero que no es de tu pueblo, al que viene de un país lejano a causa de tu Nombre, porque oirá hablar de tu gran Nombre, de tu mano fuerte y de tu tenso brazo, y vendrá a orar a esta Casa, escúchale desde los cielos, lugar de tu morada, y haz según cuanto te pide el extranjero, para que todos los pueblos de la tierra conozcan tu Nombre y te teman como tu pueblo, Israel, y sepan que tu Nombre es invocado en esta Casa, que yo he construido» (1 Re 8,41ss). Aunque precisamente en este aspecto reina durante el período posexílico un pluralismo de tendencias que ha de tenerse en cuenta, cabe decir que la «comunidad en lucha por la conservación y purificación de su fe abrió sus puertas a los paganos temerosos de Dios que quisieron anexionarse a ella (Sal 115,11ss; 118,4; 135,20); nacieron las ideas misioneras con vistas a una ampliación de la asamblea mediante la agregación de nuevos individuos, sin tener en cuenta su pertenencia al pueblo (Sal 145,12; Eclo 10,19; 15,20; 24,19)» [39]. Se mantiene en vigor la esperanza de que por principio nadie «será excluido de su pueblo», ni siquiera los «extranjeros» y «eunucos» discriminados (cf. Dt 23,2-9) [40]: «A los

[38] W. Eichrodt, *Theologie des AT,* I, 11. Cf. también D. J. McCarthy, *Der Gottesbund im AT* = SBS 13, Stuttgart, 1966, 42, que se remite a G. E. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine:* «The Biblical Archaeologist» 25 (1962), 66-87: «El Dios aliado de Israel era como un imán que concentraba a los pobres y oprimidos de aquel tiempo...»; no eran tanto «esclavos egipcios cuanto la población rural, oprimida de la propia Palestina... Cuando irrumpieron los predicadores del yahvismo en Canaán, ejercieron el papel de catalizador de esta población esclavizada (por la aristocracia), catalizador que habría de provocar la revolución por tanto tiempo esperada...».

[39] W. Eichrodt, *Theologie des AT,* II-III, Stuttgart, ⁴1961, 177.

[40] Cf. Is 66,21: Los paganos que escapan al juicio gozarán de la facultad de servir en el santuario: «De entre ellos escogeré sacerdotes y levitas». A este respecto observa C. Westermann, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66* = ATD 19, Gotinga, 1966, 338: «Con ello se hace una afirmación inaudita para los sectores ortodoxos: los pa-

extranjeros que se han dado a Yahvé, para servirlo, para amar el nombre de Yahvé y ser sus servidores..., los traeré a mi Monte Santo, los alegraré en mi casa de oración; aceptaré sobre mi altar sus holocaustos y sacrificios; porque mi casa es casa de oración, y así la llamarán todos los pueblos» (Is 56,6s; cf. también 66,18-21).

Llegamos así al *universalismo escatológico*. Las ideas que trae consigo —también muy dispares [41]— pueden resumirse de la siguiente manera: «En la hora de la consumación del mundo tiene lugar la afluencia de los paganos. Vienen al Monte de Dios. Es una idea firmemente arraigada en el AT (Is 2,2s par.; Miq 4,1) [42]. La peregrinación escatológica de los pueblos es descrita por los profetas con cinco rasgos: *a)* Comenzará con una epifanía de Dios (Zac 2,17), en la cual se revela ante el mundo su gloria. *b)* A continuación viene la llamada de Dios (Is 45,20.22). *c)* A la orden de Dios sigue la llegada de los paganos en tropel (Is 19,23) [43]. *d)* Se reúnen en el santuario universal (Sal 22,28; Sof 3,9). *e)* A partir de entonces los paganos pertenecen al pueblo de Dios. Toman parte en el banquete de Dios sobre el monte universal (Is 25,6-9)» [44]. Así, la nueva Jerusalén (cf. *supra*, 1s) viene a ser no solamente la patria de los israelitas y el centro del pueblo de Dios; como «ciudad abierta» (Is 60,5s; cf. Ap 21,24) y centro del mundo, es al mismo tiempo el centro y punto de refe-

ganos entrarán en el círculo más íntimo de los sacerdotes, asegurado por genealogías legitimadoras».

[41] Así, por ejemplo, junto a la idea dominante de la hegemonía absoluta y exclusiva de Jerusalén, aparece otro pensamiento: «Del oriente al poniente es grande entre las naciones mi nombre; en todo lugar ofrecerán incienso y sacrificio a mi nombre, una ofrenda pura...» (Mal 1,11; cf. Is 19,19ss). Pero también la esperanza universal, centrada en Sión, admite formas muy diversas, como demuestran las diferentes secciones y estratos del libro de Isaías; cf. sobre este particular W. Kessler, *Gott geht es um das Ganze. Jesaja 56-66 und 24-27* = Die Botschaft des AT 19, Stuttgart, 1960, 126: «La soberanía de Dios se realiza en Sión y procede de Sión. Esta soberanía afecta conjuntamente al mundo de los pueblos de diferentes maneras. El Proto-Isaías lo incluye en el reino pacífico de Dios (cf. sobre todo 2,2-5). En el Deutero-Isaías predomina la aparición de Dios, a raíz de la cual el pueblo pagano profesa sorprendentemente su adhesión al Dios de Israel (cf., por ejemplo, 52,7-10). En el Trito-Isaías los paganos desempeñan un servicio en la glorificación de Sión y del templo (cf. 60,5s.11.16; 61,6). En las secciones posteriores (a las que pertenece entre otras el Apocalipsis de Isaías, Is 24-27) son admitidos al lugar de la adoración universal y obligados a servir en él».

[42] Cf. a este respecto, además del ThW VII (1964), 315, y R. Martin-Achard, *Israël et les nations*, 55-67, G. von Rad, *Die Stadt auf dem Berge:* EvTh 8 (1948-49), 439-447 = *Gesammelte Studien zum AT*, Munich, ³1965, 214-224; H. Wildberger, *Die Völkerwallfahrt zum Zion:* VT 7 (1957), 62-81. Para la significación de la «peregrinación de los pueblos» en el judaísmo, cf. ThW VII (1964), 323.

[43] Sobre Is 19,16-25, cf. A. Feuillet, *Un sommet religieux de l'AT. L'oracle d'Esaïe XIX, 16-25 sur la conversion d'Égypte:* RSR 39 (1951 = Mél. J. Lebreton), 65-87.

[44] J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, Gütersloh, 1971, 236s.

rencia de la humanidad, de los «pueblos» y de las «naciones»: «¡Qué pregón (hace Yahvé) tan glorioso para ti, ciudad de Dios! 'Contaré a Rahab (Egipto) y a Babilonia entre mis fieles; filisteos, tirios y etíopes han nacido en (de) ella'. Se dirá de (la ciudad de) Sión: 'Uno por uno han nacido en (de) ella' (los LXX hablan de la Μήτηρ Σιών)... Yahvé escribirá en el registro de los pueblos: 'Este ha nacido allí' (está domiciliado allí). Y cantarán mientras danzan: 'Todas mis fuentes están en ti'» (Sal 87,3-7). Pues sobre el monte Sión de la era salvífica definitiva «Yahvé de los ejércitos prepara para todos los pueblos un festín de manjares suculentos (la fiesta y el sacrificio escatológico)... Y arrancará en este monte el velo que cubre a todos los pueblos, el paño que tapa a todas las naciones (o bien los paganos o *goyim*)»; se revelará en «Jerusalén» como salvación y salvador del mundo, el cual «enjugará las lágrimas de todos los rostros» (Is 25,6ss; cf. Ap 7,17; 21,4). De esta manera, la Sión de los últimos tiempos, lugar de la presencia de Dios en medio de su pueblo, que rebasa todas las fronteras, se convierte en el sacramento de la presencia de Dios, que abarca al mundo entero y lo renueva.

4. *El individuo en la comunidad*

A Dios le interesa la totalidad, la salvación del mundo entero, el *šālôm,* la reintegración a la totalidad del todo desperdigado y desintegrado por el pecado. Para ello se sirve de su pueblo, de la «Iglesia» como colectividad, es decir, de un conjunto de hombres: en cuanto totalidad, la «Iglesia» es a un mismo tiempo el objeto pasivo y el sujeto activo instrumental de la acción de Dios. Pero ¿y el individuo? ¿Cuál es su referencia a la totalidad del pueblo de Dios? Si dirigimos una vez más nuestra mirada a la eclesiología neotestamentaria, surge la cuestión del intercambio entre individuo y colectividad (a). De aquí resulta que el pueblo de Dios no es una masa anónima, sino una comunidad orgánica en la que se atribuyen al individuo funciones y cometidos en beneficio de la totalidad (b). Por último, añadiremos un estudio sobre el concepto de «personalidad corporativa» dentro de este contexto: cómo un individuo puede personificar a la colectividad y concretar su misión como representante suyo (c).

a) Individuo y colectividad.

No es raro acusar al AT de un supuesto colectivismo, de no preocuparse por la salvación del hombre individual, sino exclusivamente de la existencia y dimensión del pueblo. Ciertamente, «el individualismo es un producto de la Ilustración y del liberalismo, y en este sentido abstracto

no se plantea nunca en el mundo antiguo. Pero quien opine que el *ethos* de Israel no es más que un colectivismo riguroso, en el que se introdujo posteriormente el individualismo, queda preso en una contraposición que pertenece a la mentalidad indiferenciada del siglo XIX. Proyectará sobre el pensamiento israelita contraposiciones que en este sentido abstracto no pudieron darse en absoluto» [1].

El conjunto de partes y estratos del AT pone de manifiesto, no obstante, hasta qué punto se tuvo en cuenta en Israel ya desde un principio al individuo. Por lo que concierne a la legislación, hemos de decir que en todas las colecciones legislativas —desde el Libro de la Alianza hasta el Código Sacerdotal— el individuo es el sujeto propio del derecho. El individuo es aquí tanto beneficiario de la protección de la ley como portador de la responsabilidad: «Efectivamente, el individuo está en el centro de la legislación antigua... La tradición legislativa en cuyo patrimonio entra Israel es tan consciente de la significación del individuo como puede serlo nuestra legislación moderna» [2]. Pero entonces es Yahvé, como garante del derecho divino que consta en la ley de la alianza, el protector y guarda de la libertad e integridad personal. Lo mismo ocurre con la predicación profética, prescindiendo por completo de la literatura sapiencial, que naturalmente tiene una orientación individualista [3]. Desde el momento en que, por obra de los grandes profetas, «son referidos incluso los pecados del pueblo a su raíz última personal, el juicio, la redención y la renovación del individuo, en una palabra: la nueva configuración de la relación individual con Dios, pasan a ser el medio imprescindible de la redención del pueblo de Dios; en la nueva creación del individuo y sólo en ella es donde Dios lleva a cabo la nueva creación de su comunidad» [4]. A este hecho corresponde la relación personal con Dios que se expresa en los Salmos y la esperanza personal de la salvación, basada en aquella relación. Los Salmos son precisamente «testimonios de una vida de oración individual intensa y ferviente en la cual busca el individuo la comunión inmediata con su Dios, y precisamente por ello se ve llamado tam-

[1] H. van Oyen, *Ethik des AT* = Geschichte der Ethik 2, Gütersloh, 1967, 159.

[2] J. L'Hour, *Die Ethik der Bundestradition im AT* = SBS 14, Stuttgart, 1967, 139s. Cf. J. R. Porter, *The Legal Aspects of the Concept of «Corporate Personality» in the OT:* VT 15 (1965), 361-380, 365: «La base de todos los códigos legales israelitas es la responsabilidad del individuo, y cabe preguntarse si el principio de la responsabilidad comunitaria aparece realmente en ellos... Resulta, pues, muy significativo que la idea de responsabilidad individual, por lo que se refiere a la ley, presente un carácter al menos tan primario y originario como la responsabilidad del grupo...».

[3] Cf. a este respecto G. von Rad, *Weisheit in Israel,* Neukirchen, 1970.

[4] W. Eichrodt, *Theologie des AT,* 2-3, Stuttgart, ¹1961, 167; cf. allí mismo todo el § 20 («Der einzelne und die Gemeinschaft am atl. Gottesverhältnis») junto con el § 21 («Die Grundformen der persönlichen Gottesbeziehung»), como también todo lo dicho anteriormente sobre el «resto», la «diáspora» y el «reino de Dios».

bién a una revisión y reflexión personal» [5]. Así, Israel, en su conjunto, no sólo es el «elegido» de Yahvé, sino el «siervo» de Yahvé y el «hijo» de Yahvé (cf. *supra,* 2b); aún más, cada israelita es su «elegido», su «siervo» y su «hijo» [6]. Todo ello demuestra que en el AT «el individuo y la comunidad no son, ni mucho menos, conceptos opuestos, sino que se compenetran mutuamente. En lugar de perderse en el grupo social, es ahí donde el individuo se encuentra. Pues apropiándose voluntariamente las aspiraciones y deseos de la comunidad y tomando parte en su prosperidad (es decir, en su *šālôm)* es como alcanza su individualidad» [7].

Pero individualidad no significa individualismo. El hombre del AT está convencido de que no existe una vida con plenitud de sentido ni una humanidad verdadera sin comunidad. La exclusión de la comunidad significa el abandono del individuo y, en último término, conduce a su muerte; aislamiento significa infortunio y desgracia. Esta perspectiva, recogida también por el NT, hunde sus raíces en la mentalidad de clan y en el ideal nómada, tan importante en el plano eclesiológico (cf. a este respecto los apartados 1a y 1b). Israel, incluso cuando pasa a formar el pueblo y la comunidad, «participa de la conciencia comunitaria propia de la cultura nómada, como corresponde a la forma de vida de las antiguas tribus sin residencia fija. Por esta razón, el individuo tampoco aquí puede determinar su existencia si no es mediante su articulación en la parentela, ni conoce otra posibilidad de existencia más que en este círculo vital». Pero incluso cuando «la vida del individuo está tan indisolublemente unida con la de la colectividad que ya no puede aspirar a gozar de una validez autónoma, el pensamiento y la acción están determinados en amplia medida por la comunidad» [8].

Esto quiere decir no sólo que el individuo ha de atenerse al ordenamiento general vigente («justicia» en cuanto *ṣ^edāqā),* sin el cual la comunión no puede subsistir. La comunidad de vida y de intereses va más allá y es más profunda: Israel es un pueblo de hermanos que han de amarse entre sí (Lv 19,18 = Mt 22,39 par.; cf. también Mal 2,10) [9]. Dada esa fraternidad, aquella comunión se convierte en una *solidaridad* global

[5] W. Eichrodt, *op. cit.,* 176. Cf. las invocaciones dirigidas a Yahvé, «rey *mío* y Dios *mío*»: Sal 5,3; 84,4; 145,1, etc.

[6] «Hijos»; cf. Dt 14,1; 32,5; Is 1,2; 43,6s, etc.; «siervos» y «elegidos»: Is 65, 9 15.22; 66,14, etc.

[7] G. W. Wright, *The Biblical Doctrine of Man in Society,* Londres, 1954, 51.

[8] W. Eichrodt, *op. cit.,* 161. Cf. también N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (1941), Darmstadt, 1963, 4: «El pueblo es... una gran familia, un gran linaje... En la antigüedad la parentela es la totalidad de la que vive el individuo»; tras la disolución de la organización tribal es «el pueblo de Israel... la totalidad de la que vive el individuo como miembro suyo. Esta evolución alcanza su punto culminante ideal en el Deuteronomio».

[9] Cf. lo dicho anteriormente sobre el concepto de pueblo de Dios.

(*ḥesed* en cuanto amor y lealtad), en virtud de la cual no sólo la totalidad sostiene al individuo, sino que éste se hace responsable de la totalidad; la confraternidad se convierte así en una comunidad de destino. Esto significa que lo bueno o malo que haga el individuo nunca es asunto privado, sino que tiene sus necesarias repercusiones sobre la colectividad, cuya salvación favorece o perjudica: «La acción del individuo halla su norma en la voluntad de Dios, de cuyo cumplimiento o incumplimiento depende el destino del pueblo» [10]. Manifestación especialmente clara de este hecho son los ritos de expiación y las prácticas de excomunión veterotestamentarios: «Incluso cuando el sacrificio expiatorio se ofrece para la purificación del individuo..., la intención no se orienta exclusivamente a su vida privada, sino a la 'salvación' de la colectividad, la cual no debe ser mancillada por él. De lo contrario, el 'impuro' 'será excluido de su pueblo' (Lv 7,20, etc.). El individuo es responsable del pueblo, y éste pone a su disposición en el ritual prescrito por Dios el medio para que se libere a sí mismo y al pueblo, sobre el cual su delito podía atraer la cólera de Dios» [11].

A esta solidaridad horizontal se añade la vertical. En sus acciones y omisiones, el israelita no solamente está unido con los «hermanos» que conviven con él y le son contemporáneos (solidaridad horizontal), sino que en su ser y obrar se sabe también dependiente de las generaciones pasadas y responsable de cara a las que han de venir, es decir, solidario con sus «padres» y con sus «hijos» (solidaridad vertical). En efecto, por un lado participa en la bendición y maldición, el mérito y la culpa de los padres, que condicionan su destino para bien o para mal [12]. Lo que toca en suerte a los individuos lo reciben de Yahvé por ser «hijos de Abrahán, su siervo» y «elegido» de Yahvé, y por ser «hijos de Jacob»: «Se acuerda de su alianza eternamente, de la palabra dada, por mil generaciones; de la alianza sellada con Abrahán, del juramento hecho a Isaac...» (Sal 105, 6.8ss; cf. también Sal 106,45 y Lc 1,72ss). Por otro lado, el israelita se siente ligado a las generaciones posteriores, pues a su vez condiciona decisivamente su situación de salvación o desgracia. En el Decálogo se inculca una y otra vez: «Yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso: castigo el pecado de los padres en los hijos, nietos y bisnietos cuando me aborre-

[10] J. Hempel, *Das Ethos des AT* = BZAW 67, Berlín, ²1964, 87; cf. *ibid.*, 32-67: «Kollektivismus und Individualismus». Como ejemplo de arresto por un delito, cf. el episodio de Akán, Jos 7,1-26.

[11] J. Hempel, *op. cit.*, 87. Sobre la eliminación del malvado en beneficio de la comunidad, cf. Dt 13,6; 17,7; 19,19ss; 22,22, así como Gn 17,14; Ex 12,15.19; 30, 33.38; Lv 7,20-27; 17,4.9.14; 18,29; 19,8; 20,18; 23,29.

[12] Cf., por ejemplo, Gn 9,25ss y 1 Sm 2,30-36; además, J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt* = BBB 14, Bonn, 1958, y sus *Prolegomena eines Alttestamentler zur Erbsündelehre* = QD 37, Friburgo, 1968.

cen. Pero actúo con piedad (*ḥesed* = amor de alianza) por mil generaciones cuando me aman y guardan mis preceptos» (Ex 20,5s; Dt 5,9s).

Esta conciencia de solidaridad, horizontal y vertical a la vez, se expresa de una manera pregnante en la concepción veterotestamentaria de la liturgia. A través de las sucesivas generaciones, el israelita celebra en el «hoy» del acto cultual que él realiza personalmente lo que Yahvé *le* hizo al actuar en otro tiempo en favor de sus padres: lo que yo hago —dice, por ejemplo, en la celebración de la liberación pascual, que de por sí afecta a todo el pueblo— «se hace por lo que Yahvé hizo en *mi* favor cuando salí de Egipto» (Ex 13,8; cf. Dt 26,5-10). Además, el israelita celebra su liturgia no sólo *con* y *en medio de,* sino también *por* y *en favor de* sus «hermanos»; lo expresa bellamente el sacrificio «privado» de acción de gracias que es ofrecido por un determinado individuo con un motivo concreto en el santuario común de Israel en presencia de su Dios; dicho sacrificio se realiza por medio de un banquete cultual al que están invitados todos, y en primer lugar los pobres y los que viven en situación de dependencia social: «Contaré tu fama a mis hermanos, en medio de la asamblea (*qāhāl*/ἐκκλησία) te alabaré... Los desvalidos comerán hasta saciarse... Viva su corazón por siempre» (Sal 22,23-27; cf. Dt 12,18s; 14,26s.29). Pues al igual que lo que ocurrió anteriormente con los padres sigue teniendo significación para los individuos que viven en el momento presente, así también lo que ocurre aquí y ahora en el plano del individuo es importante para toda la *ekklesia,* es decir, para todos y cada uno.

En efecto, «Israel no es una colectividad anónima ni una simple colección de individuos, sino una comunidad. Es verdad que el acento principal recae sobre el carácter social del pueblo, pero también el individuo conserva sus derechos. Más aún, se le reconoce una dignidad nueva, puesto que, además de la responsabilidad para consigo mismo, contrae la responsabilidad para con el pueblo. Mérito de la alianza veterotestamentaria es el haber tenido en cuenta a la vez al individuo y a la comunidad y el no haber escamoteado las dificultades decidiéndose por el uno o por la otra. Era, sin duda, el camino difícil; pero condujo, en definitiva, a las afirmaciones eclesiológicas de Pablo» [13]. Pues aunque en el AT no se da la imagen paulina de la Iglesia como Cuerpo, en el fondo puede decirse con respecto al pueblo de Dios del AT lo que con justicia se dice de la Iglesia del NT: «En el mensaje cristiano se trata esencialmente de la salvación de todo el pueblo, de la comunidad a que el individuo está incorporado... Como quiera que el llamamiento de Dios antecede a toda acción y aun a la fe del individuo y se dirige a todo el pueblo, el individuo no está nunca solo, sino dentro de la comunidad, y a su vez las comuni-

[13] J. L'Hour, *Die Ethik der Bundestradition* (cf. *supra,* nota 2), 140.

dades particulares están dentro de la comunidad única o Iglesia..., que es esencialmente más que la suma de los individuos» [14].

b) Tareas y funciones individuales.

La verdadera comunidad es algo más que un conglomerado fortuito de individuos. El pueblo de Dios no es tampoco una masa anónima, amorfa e indiferente, sino un organismo, y en cuanto tal, una *corporación orgánica.* Se da, ciertamente, una igualdad fundamental e inalienable en el orden del derecho y de la salvación: todos son «hermanos» sin distinción y han de ser tratados y respetados como hermanos, y con mayor razón si son pobres y marginados [15]; todos sin excepción dependen unos de otros de muchas maneras, como hemos visto; están relacionados unos con otros y son responsables unos de otros. A pesar de ello, no todos los individuos tienen indiscriminadamente la misma tarea y función en una totalidad grande. En el pueblo de Dios se dan también *tareas individuales específicas,* que son constitutivas del conjunto y que, a través de éste, contribuyen al bien de los individuos en mayor o menor grado; por ello puede hablarse de una solidaridad orgánica: «La comunidad israelita nunca fue concebida como una masa de individuos puestos el uno junto al otro. Fue siempre 'un todo viviente con una recíproca delimitación orgánica de derechos, obligaciones y responsabilidades' (J. Hempel)» [16].

No se trata aquí de entrar en los diferentes oficios y funciones de una manera detallada, teniendo en cuenta que ya se ha hablado de ellos en otros contextos [17]. Nos limitaremos a observar lo siguiente: los diferentes ministerios están en estrecha relación con las diversas formas de manifestación de la *Ekklesia* veterotestamentaria (cf. el apartado 1a-i); por eso, al igual que estas formas de manifestación, su nacimiento e impronta

[14] H. Küng, *La Iglesia,* 155.

[15] Cf. J. L'Hour, *op. cit.,* 132: «En las colecciones legislativas de la alianza, los deberes para con todos los miembros del pueblo son iguales, sea cual fuere su situación social, su riqueza o su inteligencia. Todos los individuos son igualmente valiosos, y la ley no sabe de preferencias. Este principio no surge de ciertas ideas igualitarias, que Israel asumió muy superficialmente, sino que nace de la naturaleza religiosa de la alianza...». La predicación profética insiste con especial énfasis en esta igualdad fundamental en sus invectivas contra los ricos y poderosos.

[16] J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der «Korporativen Persönlichkeit» in der Heiligen Schrift,* Colonia, 1962 = *Adam et son Lignage,* Brujas, 1959, 19.

[17] Cf. MS II/2, 1230-1237: «Los mediadores de la alianza» (J. Scharbert), y también MS III/1, 121-242, donde se habla de las figuras mediadoras del AT en la perspectiva de la cristología. Por lo demás, remitimos a W. Eichrodt, *Theologie des AT,* I, Stuttgart, ^{5}1957, 190-308 («Die Organe des Bundes»), y también a J. Scharbert, *Heilsmittler im AT und im Alten Orient* = QD 23-24, Friburgo, 1964.

se limitan en el tiempo y en el espacio a un bien parcial. Prescindiendo por completo de una legítima pluralidad de funciones (pensemos en las mediaciones fundamentales real, profética y sacerdotal como base de los tres «ministerios» que se han hecho clásicos), este hecho conduce a un pluralismo y, finalmente, a una *polarización de los ministerios.* En este aspecto se dan ya en el AT los mismos polos de contraposición y tensión que se darán luego en el NT y en la Iglesia cristiana: la polarización entre funciones y orientaciones institucionales y carismáticas, organizativas y kerigmáticas, monárquicas y colegiales, locales y suprarregionales. Así, junto al rey y el sacerdote institucional está el caudillo o profeta carismático; junto a la misión rectora del rey está la tarea de la palabra y la predicación del profeta y el sacerdote (y más tarde del escriba) [18]; junto al cabeza de familia monárquico-patriarcal, el jefe de la tribu o el rey está el colegio de los ancianos, que dirige colegialmente la parentela y más tarde la asamblea sinagogal; junto a los sacerdotes y ancianos de la localidad están las autoridades centrales [19], regias o sacerdotales; finalmente, junto a la concepción declaradamente democrática del pueblo de Dios, que aparece en el Deuteronomio, tenemos la organización jerárquica de la comunidad cultual, con sus sacerdotes, levitas y «fieles corrientes» (o «temerosos de Dios»), tal como aparece sobre todo en la obra del Cronista [20].

Aparece entonces una nueva polaridad cargada de tensión. En efecto, por una parte es Dios mismo quien crea en el seno de su pueblo una cierta *jerarquía,* pues de entre su pueblo, elegido y santo (es decir, separado; cf. 2a y c), elige y santifica de manera especial a ciertos hombres como encargados suyos. Ya el AT se ha ocupado de la problemática resultante de dicha polaridad. Coré, Datán y Abirón «se amotinaron contra Moisés y Aarón diciendo: Ya está bien. Toda la comunidad es sagrada y en medio

[18] Esta división de ministerios es determinante, por ejemplo, en la época inmediatamente anterior al cristianismo, en la comunidad de Qumrán: el «inspector» (*mᵉbaqqēr* o *paqîd,* al que corresponde el ἐπίσκοπος neotestamentario) tiene una misión de tipo técnico en la organización y la administración; el «maestro» (*maśkil* o *dôrēš battôrâ*) tiene, en cambio, una misión catequético-didáctica; cf. a este propósito A. M. Dénis, *Évolution des structures dans la secte de Qumrân,* en *Aux origines de l'Église* = RechBibl VII, Brujas, 1965, 23-49, esp. 32, 38-46; cf. también J. Schmitt, *L'organisation de l'Église primitive et Qumrân,* en *La secte de Qumrân et les origines du Christianisme* = RechBibl IV, Brujas, 1959, 217-231; F. Nötscher, *Vorchristliche Typen urchristlicher Ämter? Episkopos und Mebaqqer,* en *Die Kirche und ihre Ämter und Stände* (Hom. Card. Frings), Colonia, 1960, 315-338.

[19] Según C. M. Vogt, *Studie zur nachexilische Gemeinde in Esra und Nehemia,* Werl, 1966, 159, la comunidad posexílica, a pesar de centralizarse en Jerusalén, «se agrupa a partir de la asociación de familias, cuyos cabezas asumen la responsabilidad esencial del mantenimiento de todo el pueblo en el plano religioso y político».

[20] Cf., por ejemplo, Esd 6,16; 7,16; 8,15, 10,5; Neh 8,13; 10,29.35.40; 11,20; 12,30; 2 Cr 30,25, así como Sal 135,19s.

de ella está Yahvé; ¿por qué os ponéis por encima de la asamblea de Yahvé?». Respuesta: «Mañana hará saber Yahvé quién le pertenece: al consagrado lo hará acercarse, al escogido lo hará acercarse». Pues «a quien Yahvé escoja, será sagrado» (Nm 16,3.5.7).

Así, pues, Yahvé se ha «separado a los *levitas* de Israel» para que le pertenezcan como favoritos suyos de manera total (Nm 3,12; cf. Dt 33,8). Entre los levitas están los *sacerdotes,* «santificados» de manera particular mediante la unción consecratoria (Ex 29,33.36): han de ser «santos para su Dios» y, como están cercanos a Dios, deben ser «tenidos por santos» por parte de sus conciudadanos (Lv 21,6ss). El *sumo sacerdote* es, más que ningún otro, «santo para el Señor» (Ex 28,36), en cuanto sucesor de Aarón, el «santo del Señor» (Sal 106,16). También el *rey,* ungido de Dios, participa en el AT de una santidad particular. Es el «elegido» de Yahvé y, al mismo tiempo, su «siervo» y su «hijo» predilecto, para el cual Yahvé será «padre» y «Dios» (Sal 89,20-29). También son santos, finalmente, los carismáticos a quienes Dios «despierta» de cuando en cuando entre el pueblo de Dios (cf. Am 2,11). A este grupo pertenecen los llamados *nazireos* o «consagrados a Dios» (Jue 13,7; 16,17; Eclo 46,16). En el antiguo Israel lo eran sobre todo los héroes, llenos del Espíritu de Dios, que habían de permanecer en estado de pureza cultual con vistas a la «guerra santa»: Dios mismo los «enviaba» y «llamaba» como a «sus santos», para que estuvieran a su disposición en el «día del Señor» como «instrumentos» de su cólera (Is 13,3.5s; cf. 1 Sm 21,5s). También son instrumentos carismáticos de Yahvé los «santos *profetas*» (cf. Lc 1,70; Act 3,21), los cuales «hablaron de parte de Dios llevados por el Espíritu Santo» (2 Pe 1,21). Elías pasaba por «santo hombre de Dios» (2 Re 4,9), y de Jeremías dice el propio Yahvé: «Antes de formarte en el vientre, te escogí; antes de que salieras del seno materno, te consagré: te nombré profeta de los gentiles... Yo estoy contigo» (Jr 1,5.8).

Hay, por tanto, junto a la «santidad» (= segregación, elección), que compete fundamentalmente a todo el pueblo de Dios y a cada uno de sus miembros, diversas formas extraordinarias y legítimas de «santidad» funcional, y con ellas necesariamente una cierta estructuración jerárquica de la comunidad.

Pero, por otra parte, se mantiene siempre en vigor el principio *democrático* fundamental en la concepción genuinamente bíblica del ministerio, con una doble perspectiva. En primer lugar, los ministros han sido *tomados del pueblo,* al cual pertenecen siempre. Así, el mediador salvífico profético de carácter mosaico ha sido suscitado por Yahvé «de en medio de sus hermanos» (Dt 18,15.18) a ruegos de su pueblo. Lo mismo ocurre en el caso de los sacerdotes y, sobre todo, en el de los reyes, de los cuales además se dice expresamente que son nombrados por el mismo pueblo: «Nombrarás rey tuyo a uno de tus hermanos, no podrás nombrar a un

extranjero que no sea hermano tuyo» (Dt 17,15) [21]. En segundo lugar, los ministros son *para el pueblo,* y no al revés. Son, tanto los reyes como los sacerdotes o los profetas, dones de Dios a su pueblo (cf., por ejemplo, Am 2,11) y están a su servicio como «siervos de Dios». «El Dios desconocido no se da a conocer a cualquier individuo y por cualquier motivo, no es un Dios privado. Se da a conocer exclusivamente a los caudillos elegidos de su pueblo, y no para enriquecer su propio saber personal, sino para ayuda de todo el pueblo. Dios se ocupa del pueblo como un todo» [22] también en particular cuando trata *con* y *mediante* un determinado individuo elegido. El servicio de Dios está siempre ordenado a la salvación del pueblo [23].

Finalmente, en este contexto no podemos perder de vista el ideal, en último término escatológico, según el cual cualquier individuo, como miembro del pueblo mediador regio, sacerdotal y profético (cf. *supra,* 3b), será sacerdote (Is 61,6; cf. Ex 19,6 y también Ap 1,6; 5,10) y profeta (cf. Nm 11,29; Joel 3,1s = Act 2,17s); por tanto, habrá de estar inmediatamente unido a Dios: «Mirad que llegan días... en que haré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva... Meteré mi ley en su pecho, la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. Y no tendrá que enseñar uno a su prójimo, el otro a su hermano, diciendo: Reconoce a Yahvé. Porque todos me conocerán, desde el pequeño al grande...» (Jr 31,31-34 = Heb 8,8-12). Sin embargo, da la impresión de que la plena realización de esta promesa no se ha dado en el NT ni mucho menos en la Iglesia cristiana, puesto que también ésta sigue teniendo una «constitución orgánica», y junto al «sacerdocio universal» sigue habiendo un «sacerdocio jerárquico» como «oficio ministerial» o «servicio» [24]. El Israel ideal solamente se ha realizado hasta ahora en una

[21] Cf. en este punto G. Fohrer, *Israels Staatsordnung im Rahmen des Alten Orients,* en *Studien zur atl. Theologie und Geschichte* = BZAW 115, Berlín, 1969, 309-329, 323: «Mientras se van reduciendo las atribuciones de la monarquía, la ley deuteronómica despierta a un mismo tiempo la conciencia política y la corresponsabilidad de los ciudadanos, que deben actuar en común como 'hermanos'... Esto quiere decir que el ciudadano no se considera como un súbdito, sino como quien participa de la soberanía, y que los encargados de las funciones públicas están imbuidos de la conciencia de que no encarnan un poder estatal abstracto y absoluto, sino que están al servicio de todos». Por lo demás, es el pueblo el que hace rey a quien ha sido designado para ello; cf. 1 Sm 11,15 (Saúl); 2 Sm 2,4 y 5,1ss (David); 1 Re 12,1-9 (Roboam); cf. a este respecto G. Fohrer, *Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel,* ibíd., 330-351. Cuando el rey no respeta estas reglas del juego democrático, se convierte en motivo de división en vez de ser garante de la unidad: la concepción absolutista del ministerio es la que provoca la división del «reino de David» en las «dos casas de Israel» (cf. *supra,* 3h).

[22] L. Köhler, *Theologie des AT,* Tubinga, [4]1966, 43.

[23] Sobre esta referencia de las funciones mediadoras a Israel, cf. MS III/1, 231ss.

[24] Cf. Vaticano II, *Lumen gentium,* núms. 10ss.

persona, en Cristo, el cual, al menos provisionalmente, cumple y personifica él sólo todas las expectativas puestas en el pueblo de Dios.

c) La personalidad corporativa.

La mirada que acabamos de dirigir al NT nos remite a un aspecto complementario de la dialéctica existente entre el individuo y la comunidad. Los investigadores modernos del AT han acuñado para este aspecto, muy importante también en la eclesiología neotestamentaria, el concepto de «personalidad corporativa» [25]: «Un grupo entero, incluidos sus miembros muertos, vivos y por venir, puede actuar como un único ser individual, y lo hace mediante alguno de sus miembros, que está llamado a representarle» [26]. Según esto, el concepto de «personalidad corporativa» implica un doble aspecto. En primer lugar, la comunidad, que es algo más que la mera y casual suma de individuos particulares, puede ser considerada como «corporación» u «organismo», el cual, por así decirlo, parece y se comporta como un «yo grande». De esta manera, sin perjuicio de la integridad del individuo, «el ser individual y la comunidad forman una realidad física única y concreta» [27]. Por eso un individuo puede representar a la comunidad en cuanto que ésta se personifica y se realiza en cierto sentido en él. Pues «si es verdad que la soceidad no se hace presente más que en sus miembros, hemos de destacar igualmente que ella vive sobre todo en sus miembros privilegiados. Estos cumplen más que todos los otros la 'ley del miembro'» [28]. En la «personalidad corporativa» así considerada «se expresan, por consiguiente, dos cosas: primera, que un individuo responde verdaderamente por la comunidad, es decir, que por su actividad se equipara a la comunidad, y segunda, que, a pesar de este carácter 'corporativo', sigue siendo una verdadera persona individual» [29].

Todo esto se realiza en la *presencia* actual del pueblo de Dios. En efecto, por una parte, cuando se le designa como «siervo» de Yahvé, su

[25] Este concepto fue introducido por H. W. Robinson en su artículo *The Hebrew Conception of Corporate Personality,* en *Werden und Wesen des AT* = BZAW 66, Berlín, 1936, 49-62, que tuvo importantes consecuencias para la exégesis. Ha sido sobre todo J. de Fraine, *Adam et son lignage* (nota 16), quien más partido ha sacado de esta temática de la «personalidad corporativa»; cf. también su *Individu et société dans la religion de l'AT:* Bibl 33 (1952), 324-355, 445-475. Remitimos también a F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento,* Rovigo, 1953.

[26] H. W. Robinson, *op. cit.,* 49. Cf. J. de Fraine, *op. cit.,* 22s.

[27] J. de Fraine, *op. cit.,* 49.

[28] J. de Fraine, *op. cit.,* 17; cf. H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (1956), Londres, 1961, 119: «La personalidad corporativa» es «una forma de concentración de la vida de la comunidad, a menudo en un solo individuo... Los hebreos no podían concebir que un individuo fuera representante de la comunidad o que su experiencia fuera típica de la misma».

[29] J. de Fraine, *op. cit.,* 23.

«hijo» y «esposo» [30] o también como «hijo de hombre» (o simplemente el «hombre») [31], es considerado y vivido como una unidad personal cerrada en sí misma. En consecuencia, la comunidad surge como un «yo», al cual se puede uno dirigir como a un «tú». Así, en la parénesis y en la legislación (cf. especialmente el Deuteronomio) encontramos un intercambio continuo del plural («vosotros») y el singular («tú»), aunque el destinatario sea siempre la misma comunidad. Este hecho tiene particular significación en el Salterio, en el cual se observa el mismo intercambio. «El 'yo de los Salmos' abarca simultáneamente a todo Israel y a cada individuo israelita; sólo el contexto decidirá cuál de los dos predomina en el pensamiento y el lenguaje del salmista» [32]. Por otra parte, el problema planteado a los exegetas precisamente por el «yo de los Salmos» da a entender que un individuo, y sobre todo el rey cuando actúa como representante, ha de ser concebido como personificación del pueblo. Aun cuando el «yo» (cf., por ejemplo, Sal 129) «se refiere en muchos casos... a la comunidad, señala una personalidad destacada que compendia en sí a todo el grupo. Así se explica el rápido paso de lo colectivo a lo individual, y viceversa (cf., por ejemplo, Sal 89,39-52); en el momento mismo en que habla el individuo que representa a la comunidad de esta o aquella manera, él *es* realmente esa comunidad y puede emplear la primera persona del singular hablando en nombre de ella» [33]. «En él existe y vive Israel, y en ciertos casos y en particulares circunstancias el yo más amplio del pueblo está completamente concentrado en la persona de un individuo. Esto vale especialmente en el caso del rey, del jefe de la tribu, del dirigente de la sociedad, sobre todo cuando aparece en lugar del pueblo en el momento cumbre de la vida, que no es otro sino el del culto. En ese momento no se limita a ser un representante en el sentido moderno de la palabra, sino que todo el pueblo *está* en él, y él *es* el pueblo... A través del representante elegido, la sociedad toma conciencia de sí en dichos momentos y se reconoce no como individuo en el sentido moderno, sino como un 'yo grande'; el representante expresa los sentimientos y pensamientos de la comunidad y actúa de tal forma que se une a él y actúa en él la sociedad entera» [34].

Pero, al mismo tiempo, la idea de la «personalidad corporativa» establece un nexo entre Israel y su *pasado*. En efecto, dentro de la menta-

[30] Cf. a este respecto *supra*, p. 63.

[31] Sobre el «hijo de hombre» de Dn 7 como personificación del pueblo de Dios, cf. MS III/1, 203s.

[32] J. de Fraine, *op. cit.*, 45; *ibid.*, 183-197 (sobre el «yo» de los Salmos).

[33] J. de Fraine, *op. cit.*, 196; cf. sobre este punto, además de otros trabajos anteriores, S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, I, Oxford, 1962, 42-46, 76ss, 225.

[34] S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, V, Cristianía, 1923 = Amsterdam, 1961, 36s.

lidad del AT toda comunidad tiene dos cabezas representativas: el padre de familia, que se identifica con la familia (o con la «casa»: el rey es, por así decirlo, el *pater familias* de todo el pueblo), y el padre de la tribu, que vivió en la antigüedad. También en él existe la totalidad, cuyo ser y misión, historia y destino anticipa y personifica a la vez, de tal modo que en su dimensión vertical se puede identificar con él a Israel entero. De esta manera, «la asociación es a un mismo tiempo el 'yo grande' y la forma de manifestación del padre de la tribu, que murió hace mucho, pero pervive en la tribu (o en la asociación de tribus), o también a la inversa: se atribuye al padre de la tribu lo que su tribu (o su pueblo) es, hace y vive en la actualidad. Por ello no se hace una pura distinción entre padre de la tribu, tribu, portavoces responsables, cabezas de la asociación y miembros individuales; todos ellos son aproximadamente una misma realidad» [35]. Así, en las figuras de los patriarcas del Génesis está personificado el pueblo entero: en Abrahán, el cual sigue con fe la llamada de Dios (cf. Gn 12,1ss; 15,6), se contiene ya su descendencia (su «semilla»); Jacob personifica a Israel, que es rebelde a Dios y pelea con él, pero que recibe su bendición (Gn 32,23-33; cf. Os 12,3ss).

Al contrario, por lo que concierne al *futuro,* el «resto santo» (cf. a este respecto 1c) puede pasar por un progresivo proceso de reducción, estrechándose tanto que finalmente un único individuo personifique y realice el ser y la misión de Israel. Este proceso tan característico destaca con especial claridad en el «siervo de Dios» de los poemas del Siervo de Yahvé deuteroisaianos. En este personaje, mediador salvífico universal, mediante el cual se realizará de manera definitiva el plan de Yahvé (cf. Is 49,6; 53,10), llegarán a su meta las esperanzas que Dios ha puesto desde siempre en «Israel, su siervo» y en «Jacob, su elegido» (Is 41,8, etc.). «El siervo Israel, llamado para ser luz de los paganos y encargado de una misión universal, se reduce en primer lugar al 'resto' y después a un único individuo, en el que se concentra la misión. El 'Siervo' es, pues, a la vez el Israel (ideal) y un individuo, representante de la comunidad entera y ejecutor definitivo de la misión del pueblo» [36]. Lo mismo puede decirse a propósito del «Hijo de hombre» celeste que ha de venir (Dn 7), el cual es una figura representativa de los «santos del Altísimo» y, por tanto, personifica simbólicamente una dimensión colectiva, pero después en la apocalíptica posterior al AT se convierte en una figura individual

[35] J. Scharbert, *Prolegomena* (nota 12), 39s.

[36] H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (nota 28), 121s. Cf. además de MS III/1, 177-190, J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen* (nota 16), 164-177, así como N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (nota 8): «El *'ebed* es un individuo..., pero este individuo es representante del pueblo. Mediante su predicación cumple la misión del pueblo. Sufre y muere con el pueblo y para el pueblo. Y así su resurrección es también una promesa de la restauración del pueblo».

concreta [37]. Según el testimonio del NT, este «Siervo de Dios» e «Hijo de hombre» es Jesús, el cual es asimismo el verdadero templo y la verdadera vid (cf. Jn 2,19; 15,1ss) —se trata también aquí de dos símbolos del pueblo de Dios—. Así, pues, Jesús, en cuanto que es *el* hijo de Adán, de Abrahán y de David (cf. Lc 3,23-38) y *el* Siervo e Hijo de Dios [38], es también el beneficiario por antonomasia de la promesa (cf. Gál 3,16) y, por tanto, la realización insuperable de la dignidad y misión real, sacerdotal y profética, que en sí sería competencia del pueblo de Dios como un todo (cf. 3b). En esta dignidad y misión tomará parte en lo sucesivo la Iglesia, realización y encarnación de su «padre de la tribu»; Cristo es el nuevo Adán (1 Cor 15,22.45) y la Iglesia es su Cuerpo (Ef 1,23, etc.). Por tanto, Jesús «presenta simultáneamente en su persona las tres realidades siguientes: *a)* la persona individual de Cristo, descendiente de David y 'Siervo de Dios que sufre'; *b)* la comunidad del nuevo Israel, del 'siervo de Dios', igual al antiguo Israel; *c)* la unidad concreta de Jesucristo y de los miembros de su Iglesia» [39]. De esta manera, se advierte una vez más la indisoluble unión que existe entre cristología y eclesiología y el profundo arraigo que sigue teniendo en el AT esta unidad constitutiva de la Iglesia neotestamentaria.

5. *Cuestiones metodológicas*

Los apartados precedentes habrán puesto de manifiesto cuántos y cuán decisivos son los elementos que la eclesiología del NT y, por tanto, la Iglesia cristiana deben a Israel y al AT. También aquí podemos decir que sin la referencia al AT no cabe una comprensión genuina del NT. El AT no fue sólo el supuesto previo del mensaje neotestamentario desde un punto de vista histórico y cronológico, sino que sigue siendo, precisamente por lo que concierne a la eclesiología, el «diccionario» del NT, necesario para su comprensión y nunca anticuado [1]. Nuestro objetivo presente —quede claro— no es sólo interpretar cada uno de los conceptos y metáforas recogidos por el NT, sino dar con las estructuras fundamentales de la realidad única del pueblo de Dios, la cual se ve —y todavía

[37] Cf. MS III/1, 202-213, así como J. de Fraine, *op. cit.*, 177-183.

[38] Cf. Mt 2,15; el pasaje de Os 11,1 referido a Jesús: «De Egipto vengo llamando a mi hijo», se refiere de por sí a Israel, que por la liberación ha venido a ser hijo de Dios. Esto significa que Jesús es el verdadero Israel.

[39] J. de Fraine, *op. cit.*, 182.

[1] Cf. H. W. Hertzberg, *Werdende Kirche im AT* = Theologische Existenz heute 20, Munich, 1950, 3s: «Que la joven cristiandad se comprendió a sí misma como Iglesia se deduce de su vinculación al AT... El NT vuelve su mirada al AT y se encuentra en él».

hemos de hacer una breve incursión retrospectiva en este tema— atravesada por las mismas tensiones. Estas son de gran interés si atendemos precisamente a nuestra actual problemática eclesial: tensiones entre formas contingentes y líneas estructurales constitutivas (a), entre particularismo y universalismo, individuo y colectividad (b) y también entre promesa y cumplimiento (c).

a) Formas contingentes y estructuras constitutivas.

Como ya veíamos al principio (cf. 1: «Manifestaciones de la Iglesia veterotestamentaria»), lo que nosotros podemos designar dentro de nuestro lenguaje cristiano con el nombre de «Iglesia» no es un fenómeno abstracto que quepa bajo *un* común denominador o *un* sólo concepto. La «Iglesia» del AT existe más bien en múltiples formas de manifestación: es el pueblo de Dios (*'am yahweh*), la federación de tribus, el resto santo, la diáspora, la comunidad cultual, la ciudad santa, el reino de David y los reinos separados de Judá e Israel y, finalmente, el reino de Dios. Todas estas diferentes realizaciones de una misma realidad están muy condicionadas por las épocas y las situaciones, como lo demuestra el análisis exegético. Por eso, desde el punto de vista histórico, son fortuitas y contingentes; su nacimiento y la impronta adquirida se deben a presupuestos y constelaciones históricas y sociales muy determinadas. Así, el concepto «pueblo de Dios» y la formación de la «asociación de tribus» están muy arraigados en el nomadismo, mientras que el «reino» —lo mismo el de David que el de «las dos casas de Israel y de Judá»— supone a su vez, como condición previa, la formación histórica de los estados. En cambio, el «resto» y la «diáspora» presuponen la situación del destierro, mientras que el concepto de «comunidad cultual» y «ciudad santa» se debe a la restauración de Israel como comunidad religiosa después del exilio y también, al menos en parte, a las expectativas escatológicas surgidas a raíz de dicha restauración. Desde el punto de vista teológico, Dios puede reprobar y destruir cada una de estas formas y crear en su lugar otras nuevas. Lo que permanece a pesar de todas las transformaciones y modificaciones es el Israel de Dios, el cual es siempre una realidad contingente intrahistórica, pero tiene un núcleo esencial que trasciende las contingencias del espacio y el tiempo.

A pesar de estas formas contingentes de manifestación que se van relevando en el transcurso de la historia y como consecuencia de ella, sería falso hablar de una constante evolución de la *ekklesia* veterotestamentaria hacia delante y hacia arriba. En la contingencia de formas se descubre más bien una sorprendente continuidad de la realidad esencial que en ellas se contiene. Tanto el «reino de David» y la «comunidad cultual» como el «resto» y la «diáspora» siguen siendo el pueblo de Dios,

entendido como asociación de tribus; en último término, y al nivel más profundo, se trata siempre del «reino» (es decir, de la «soberanía») de Dios. En efecto, en todas las formas en que se realiza Israel, tan dispares a primera vista, hallamos exclusivamente —si las observamos con más detenimiento— los diversos aspectos y componentes de una misma realidad con diferentes estratos; sólo el conjunto de aspectos y componentes puede dar alguna razón de esta realidad. Por eso, según el testimonio del NT, la Iglesia sigue siendo propiedad de Dios, su aliada y su santuario (cf. 2: «Relaciones de Israel con Dios»), es todo lo que sobre Israel se dice en el AT: el pueblo-comunidad de Dios peregrino a través de las épocas y los lugares, la asociación pluralista de las doce tribus con su precaria unidad, el resto superviviente que ha de convertirse en semilla del nuevo pueblo abierto a todos, la diáspora que vive en el destierro de este mundo y se reúne por comunidades locales en las casas para celebrar el culto, pero también la *ekklesia* o asamblea cultual en cuyo centro se hace presente Dios para traer la salvación, la ciudad santa que da a todos cobijo maternal y patria, y, por último, al menos en principio, también el reino del Mesías davídico, mediante el cual se impone y se realiza la soberanía de Dios [2]. No puede faltar ninguna de estas componentes, pues sólo el conjunto de todas ellas hace que la Iglesia sea lo que debe ser si quiere hacer justicia a su ser y a su misión. Así, pues, tanto aquí como en el pueblo de Dios neotestamentario, se dan una serie de «constantes permanentes», pero «no hay ninguna figura de la Iglesia —ni siquiera las del NT— que refleje perfecta y exhaustivamente el ser de la Iglesia. Sólo cuando en el cambio de formas se advierte —a la vez que se distingue— el ser invariable y permanente de la Iglesia, llegamos a contemplar la Iglesia real» [3].

Pero, justamente, este ser no puede expresarse con una fórmula ni ceñirse a una definición [4]. Al contrario, semejante propósito encierra precisamente un peligro que, como demuestra la historia de la Iglesia y del dogma, amenaza constantemente a la eclesiología tanto en la praxis como a nivel teórico: el peligro de absolutizar uno de los aspectos al eliminar las otras formas de manifestación con sus elementos estructurales constitutivos del todo. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se equipara sin más a la Iglesia con el reino de Dios escatológico, cuando se intenta construirla como si fuera el reino de Cristo concebido en analogía con una organización estatal centralista o se la identifica con una comunidad cultual, en-

[2] Los pasajes neotestamentarios se hallan en las correspondientes secciones de los apartados precedentes.

[3] H. Küng, *La Iglesia,* 16; cf. *ibíd.,* 15.

[4] De aquí se desprende claramente el absurdo que supone el querer abarcar en una «Lex fundamentalis Ecclesiae», en un canon, el ser de la Iglesia, del cual se derivarían sus estructuras concretas.

tendida exclusiva o predominantemente de un modo jerárquico-hierático. Todas éstas son, tomadas en sí mismas y de una manera absoluta, caricaturas y formas atrofiadas, incapaces de dar razón del verdadero ser de la Iglesia y, consiguientemente, de su misión, pues la falsean y la hacen fracasar en gran medida. Caer en la cuenta de este peligro y conjurarlo con eficacia sería una de las tareas más importantes que habría de afrontar una mirada constante a los fundamentos veterotestamentarios de la eclesiología.

b) Pluralismo polarizado.

Junto a la pluralidad de manifestaciones y la consiguiente diversidad de aspectos, nos encontrábamos en el análisis estructural de la Iglesia veterotestamentaria con dos binomios que no pueden suprimirse, porque están indisolublemente unidos a su ser y a su tarea —y, por tanto, también al ser y a la tarea de la Iglesia neotestamentaria—. Nos referimos a la polaridad dialéctica existente entre el particularismo de la elección y el universalismo salvífico de una parte y entre el colectivismo eclesial y el individualismo personal de otra.

El conflicto entre *particularismo y universalismo* (cf. *supra,* 3: «Misión de Israel») brota del principio de la elección, constitutivo para Israel, y de la conciencia de elección que de él resulta: Dios se escoge un pueblo de entre los pueblos, y por eso viene a ser de un modo especial y único el Dios de Israel (y de la Iglesia), de manera que el pueblo de Dios que entonces nace como propiedad de Dios, aliado y santuario suyo, se destaca del resto de la humanidad y se le contrapone. De aquí surge, como puede verse claramente por la historia del pueblo de Dios del AT, dos riesgos o tentaciones específicas que continúan amenazando a la Iglesia. Por una parte, el peligro de encerramiento y autoabsolutización particularista: en lugar de proseguir en virtud de su propia fuerza y plenitud vital, ese proceso de reabsorción e integración, mediante el cual Israel supo asimilar las «riquezas de los pueblos» [5], la Iglesia se convierte en un *ghetto* lejano y extraño al mundo, bien porque se cree autosuficiente por un falso orgullo de la elección o bien porque siente una angustiosa inquietud por la propia seguridad. Por otra parte, se corre también el peligro, no menor, de perder la conciencia de la elección y, por tanto, de su principio, que ahora es el *principium stantis et cadentis Ecclesiae,* con lo cual la Iglesia renunciaría a sí misma y, para desgracia del mundo, perdería su identidad y misión, el ser *entre* los pueblos y *en favor de* ellos el pueblo mediador en virtud de esta elección.

Algo parecido ocurre con la tensión intraeclesial entre *individuo y colectividad* (cf. *supra,* 4: «El individuo en la comunidad»). También

[5] Cf. a este respecto *supra,* p. 74.

esta tensión debe mantenerse, pues resulta del ser del pueblo de Dios. El objeto de su elección y su alianza no es el individuo, sino la comunidad, *en* y *mediante* la cual el individuo encuentra su integridad y, por tanto, su salvación; cuando Dios elige a un individuo de manera especial, lo hace en beneficio de la colectividad. También aquí existe el peligro de querer acabar con la tensión resultante de este hecho, eliminando ilegítimamente uno de los polos. Esto ocurre, por una parte, cuando se absolutiza la comunidad como tal, y en este sentido se la hipostasía, olvidando cómo el todo, comunidad de destino horizontal y vertical a la vez (cf. *supra,* 4a), tiene su apoyo y su alma en la fe, la esperanza y el amor personal de cada individuo concreto y se mantiene asimismo mediante la especial representación de determinados miembros individuales que sin cesar están poniendo en juego existencialmente su persona en lugar y en beneficio del todo [6]. Por otra parte, existe el peligro opuesto a la masificación, es decir, la particularización en el individualismo: se considera a la Iglesia como institución salvífica necesaria para la salvación del alma individual, con lo cual se le vuelve a hipostasiar, pero viene a ser exclusivamente la suma más o menos casual de individuos independientes, y no se tiene en cuenta la solidaridad omnicomprehensiva de esta comunidad articulada orgánicamente, en la cual unos se refieren a otros. Esto incluye también la absolutización individualista de los ministerios, a consecuencia de la cual el ministerio, en lugar de estar funcionalmente al servicio del todo, se convierte en fin para sí mismo. Ello puede redundar en la agudización de la rivalidad existente entre las funciones necesariamente pluralistas que surgen del ser del pueblo de Dios, rivalidad que no raras veces conduce a la recíproca eliminación.

A lo largo de nuestro estudio hemos visto repetidas veces cómo el *culto* es especialmente apropiado para unificar en una síntesis superior estas y otras polaridades. En el culto se suprime la tensión entre el individuo y el todo, en cuanto que el individuo, *junto con* y *dentro de* esa comunidad, la cual comprende tanto a sus «hermanos» contemporáneos como a los «padres» del pasado, celebra lo que Dios hizo personalmente en ella, lo que hace cada día y lo que hará definitivamente [7]. La tensión entre el particularismo de la elección y el universalismo salvífico se resuelve igualmente, al menos en principio, en el culto. En efecto, en el culto que se celebra por la salvación del mundo y en representación suya, Dios se hace presente y trae su salvación a este mundo por mediación de la comunidad, sacramento de su presencia, todo ello en el hoy actual del culto (cf. *supra,* 2c) [8]. Además, en el culto se da la anticipación de la uni-

[6] Cf. lo dicho en las pp. 38 y 41 sobre el «resto» y la «diáspora».
[7] Cf. *supra,* 4a.
[8] Cf. 1e, 2c y 3bs.

dad definitiva: incluso en la liturgia doméstica de la diáspora, el israelita se siente unido a la gran colectividad por razón de la misma palabra de Dios y la misma fe en el único Dios y Señor [9]. Por último, en el culto tiene lugar, anticipando una vez más la realidad escatológica, una síntesis continuamente nueva entre la asamblea terrena de Dios y el reino celeste: Israel es unánime en la alabanza de los ejércitos celestiales, y así realiza de algún modo sobre la tierra la gloria y soberanía de su Dios [10]. Son tendencias que pueden mostrarse fácilmente también en el culto del NT. Pues al igual que en el AT, también en el NT están en mutua vinculación y en mutua referencia el culto y el pueblo de Dios con su polaridad plural.

c) ¿Promesa o realidad?

Al principio nos hemos referido a la concepción corriente, recogida también por el Vaticano II, según la cual el pueblo de Dios del AT es *praeparatio et figura,* es decir, preparación y prefiguración de la Iglesia neotestamentaria [11]. No cabe duda de que las formas de manifestación del pueblo de Dios veterotestamentario (1), su relación con Dios (2) y su misión (3), así como la integración de individuo y comunidad (4), constituyen modelos estructurales y, por tanto, medios para la comprensión de la eclesiología neotestamentaria. Pero ¿es esto todo? El AT, en sus afirmaciones sobre el pueblo de Dios, ¿es exclusivamente promesa y referencia a una realidad aún por venir?, ¿está desprovisto en el fondo de verdadero valor autónomo, toda vez que sólo se realiza en la Iglesia? Nuestra respuesta decidida es la siguiente: cierto que el AT es muy consciente de que muchas de las cosas que afectan al pueblo de Dios son o se harán caducas, son ya pasado y lo serán de una vez para siempre. Por otra parte, el AT sabe que la figura ideal y definitiva del pueblo de Dios es una dimensión que sólo puede hacerse realidad en el futuro: la restauración del vínculo entre las doce tribus, la reunión de los dispersos y la glorificación de Jerusalén, como también el reino reunificado del nuevo David y la soberanía celeste de Dios, son dimensiones esencialmente escatológicas. No obstante, ya en el presente actual, Israel es el pueblo de Yahvé, su propiedad, su aliado y su santuario, pues él está y se hace presente aquí y ahora en medio de su pueblo trayendo la salvación. Todo ello no es una simple promesa, sino una realidad que domina en todo el AT. Se trata de un hecho del cual es muy consciente el NT: a los israelitas «pertenece el ser hijos de Dios, y la gloria, las alianzas, la legislación, el culto y las promesas; de ellos son los patriarcas y de quien es según la carne el Cristo» (Rom 9,4s).

[9] Cf. *supra,* 1b y 1d.
[10] Cf. *supra,* 1is.
[11] Cf. *supra,* p. 27.

En Jesús se realiza de manera insuperable el ser y la misión de Israel, como ya hemos podido ver a través de la «personalidad corporativa» (4c), categoría típica del AT. En Jesús, *el* «Siervo de Dios» terreno y *el* «Hijo de hombre» celeste, la «semilla de Abrahán» y el beneficiario de la promesa, se realiza de la manera más intensa e íntima la presencia de Dios para la salvación del mundo entero [12]. Quien le pertenece y se incorpora a él, prolonga su misión a través de las épocas y los lugares, pertenece a «su Iglesia» (Mt 16,18; cf. Act 20,28) y así forma el «Israel de Dios» (Gál 6,16) [13]: la encarnación, la soteriología y la eclesiología están indisolublemente unidas y se refieren unas a otras de muchas maneras. Los cristianos son ahora el pueblo de Dios y el de las doce tribus [14]; los creyentes, liberados *por* y *del* juicio, pasan a formar parte del resto santo, confiando exclusivamente en su Dios y Señor con pobreza de espíritu; ese resto se convierte en semilla y punto de reunión de la *ekklesia,* en la que son convocados hombres de todas las naciones y lenguas [15]. Pero a pesar de todo esto, que ya es actualmente realidad en virtud del acontecimiento Cristo, el NT tiene conciencia clara de que faltan aún elementos esenciales y de que, por tanto, la promesa sigue en pie como en el AT: todavía no se ha verificado la reunión definitiva de los dispersos por los países extranjeros ni la vuelta a la unidad de los hermanos separados [16]. Ni el universalismo salvífico que ha de cambiar el mundo ni la unión personal inmediata con Dios con un «corazón nuevo» son en absoluto hechos consumados [17]; pues la soberanía (o el «reino») de Dios y de su Ungido está aún oculta y se ve combatida como antaño hasta que se imponga definitivamente [18]; la nueva Jerusalén es una realidad celeste cuya trascendencia sólo se manifestará al final de los días [19]. Así, la Iglesia, al igual que Israel, es al mismo tiempo una institución humano-divina, una dimensión terreno-supraterrena y un fenómeno histórico-escatológico [20].

De aquí resulta la unidad fundamental existente entre el pueblo de Dios veterotestamentario y el neotestamentario. En el fondo se trata de

[12] Cf. p. 94.

[13] Cf. para Gál 6,16, R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* = QD 14, Friburgo, 1961, 73: Acontece aquí «algo significativo. El Apóstol transfiere el antiguo título honorífico a la nueva comunidad de los que creen en Cristo... Efectivamente, habrá que ver en ello un procedimiento teológico muy maduro, pues se muestra de modo parecido y aun con más frecuencia en Pablo: La bendición que se prometió a Abrahán en favor de su descendencia carnal se transfiere a Cristo y, por su medio, a todos los que están unidos a él por la fe y el bautismo...».

[14] Cf. pp. 29 y 32.

[15] Cf. pp. 38 y 83.

[16] Cf. a este respecto pp. 40s y 55s.

[17] Cf. a este propósito pp. 82s y 91s.

[18] Cf. pp. 52s y 59s.

[19] Cf. p. 50.

[20] Cf. R. Schnackenburg, *op. cit.,* 128-133.

la misma realidad, de tal forma que, a pesar de todas las negativas y fracasos por parte de Israel, y a pesar de la unicidad insuperable del acontecimiento Cristo, se puede y se debe hablar no sólo de una continuidad, sino, en cierto modo, de una identidad. La mujer del Apocalipsis, que da la vida al Mesías niño y se oculta con él (Ap 12,1-17), simboliza a la vez el pueblo de Dios del AT y del NT [21]; en efecto, en el acontecimiento Cristo, en virtud del cual la salvación universal «viene de los judíos» (Jn 4,22), ha «acogido (Dios) a Israel, su siervo» (Lc 1,54), de tal forma que la promesa hecha a Abrahán de que sería bendición para todos los pueblos y que llegaría a ser un gran pueblo, queda inesperadamente confirmada: Abrahán es también «nuestro padre» (Rom 4,1; Sant 2,21; cf. Gál 3,7), y todos los que se salvan han de tomar parte algún día en la salvación de los padres del AT: «Vendrán muchos de Oriente y Occidente, y se sentarán a la mesa con Abrahán e Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8,11; cf. Lc 13,28s). Por eso la Iglesia, como observa acertadamente el Vaticano II [22], no solamente está «prefigurada» en Israel, sino que está también «incluida» en él. Con otras palabras, que proceden igualmente de la tradición cristiana: el objeto de la eclesiología es en definitiva el único *corpus ecclesiae* [23], el pueblo de Dios único e indivisible.

NOTKER FÜGLISTER

[Traducción: JESÚS REY]

[21] Sobre Ap 12, cf. R. Schnackenburg, *op. cit.*, 103s: «Podemos presuponer con seguridad... la interpretación eclesiológica... Según ésta, la mujer que lleva en su cabeza una 'corona de doce estrellas' (12,1) es en primer lugar el pueblo de las doce tribus, que ha dado al mundo el Mesías. Sin embargo, tras el cuadro intermedio de la lucha de Miguel con el Dragón (vv. 7-12), la mujer, que ha de huir al desierto y se ve socorrida milagrosamente, asume de improviso los rasgos de la Iglesia cristiana... Así, en la mujer de la visión tenemos la figura alegórica de la comunidad de Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento comprendida como unidad. Este hecho tiene una gran significación para valorar al antiguo Israel y para el pensamiento de la historia de la salvación, aun cuando la pertenencia al Israel escatológico sólo se decida tras la adhesión a Jesús».

[22] Cf. pp. 27s.

[23] Tomás de Aquino, STh III, q. 8, a. 3 («Utrum Christus sit caput omnium hominum») ad 3 (cf. todo el artículo): «... et ideo antiqui Patres (= sancti Patres), servando legalia sacramenta ('non insistebant sacramentis legalibus tanquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus et umbris futurorum. Idem autem est motus inimaginem, inquantum est imago, et in rem'), ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem qua et nos in ipsum ferimur (por la 'fides et dilectio' se forma el verdadero organismo; cf. el cuerpo del artículo). Et ita Patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus». Sobre la unión entre Israel y la Iglesia, cf. también K. Thieme, *Das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des Alten Bundesvolkes*, en F. Holböck-Th. Sartory (eds.), *Mysterium Kirche*, I, Salzburgo, 1962, 37-88.

BIBLIOGRAFIA

Indicamos sólo los trabajos de carácter general; para la bibliografía concerniente a los diversos aspectos y problemas remitimos a las notas.

Asensio, F., *Yahweh y su pueblo. Contenido teológico en la historia bíblica de la elección* = AnGr 58, Roma, 1953.

Dahl, N. A., *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (1941), Darmstadt, 1962 (sobre todo, 2-50: «Das Gottesvolk im AT», y 51-143: «Das Volk Gottes im Spätjudentum»).

Eichrodt, W., *Theologie des AT,* I: *Gott und Volk,* Stuttgart, ^{5}1957 (Ed. Cristiandad lo publicará en 1973 en castellano).

Hertzberg, H. W., *Werdende Kirche im AT* = Theologische Existenz heute 20, Munich, 1950.

Hruby, K., *Begriff und Funktion des Gottesvolkes in der rabbinischen Tradition:* «Judaica» 21 (1965), 230-256; 22 (1966), 167-191; 23 (1967), 30-48, 224-245.

Rad, G. von, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* = BWANT III/11, Stuttgart, 1929.

Rost, L., *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT* = BWANT IV/24, Stuttgart, 1938.

Scharbert, J., *Volk (Gottes),* en *Bibeltheologisches Wörterbuch,* Graz, ^{3}1967, 1428-1439 (bibliografía).

Thieme, K., *Das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des Alten Bundesvolkes,* en F. Holböck-Th. Sartory (eds.), *Mysterium Kirche,* I, Salzburgo, 1962, 37-88.

Vaux, R. de, *Instituciones del AT,* Barcelona, 1964.

Wildberger, H., *Jahwes Eigentumsvolk* = AThANT 37, Zurich, 1960.

CAPITULO II

ECLESIOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Nos preguntamos cómo entiende a la Iglesia el NT. No nos interesa ahora la historia de la Iglesia en el cristianismo primitivo, es decir, su nacimiento y evolución tal como la explica el NT, pues en el marco de la reflexión creyente sobre la Iglesia lo único importante es la interpretación que de la misma da el NT en sus diversos escritos, y no la exposición del desarrollo histórico del origen y el crecimiento de la Iglesia.

La respuesta a esta pregunta deberá lógicamente hacer justicia a las características peculiares del NT. Es claro que éste no puede darnos una presentación sistemática de la Iglesia. Lo impide el mismo carácter fragmentario de los escritos reunidos en el NT, que responden a situaciones concretas. Pero tampoco nos lo permite el interés de cada escrito por el tema de la Iglesia, interés que es muy diferente en cada uno de ellos. Sólo la carta a los Efesios y los Hechos hablan de ella en forma temática. En la mayoría de los casos aparece en relación con otros teologúmenos. Estas relaciones se advierten luego bajo determinados aspectos. Así, por ejemplo, la carta a los Hebreos la presenta desde una faceta completamente distinta de las cartas pastorales, partiendo del tema principal, que es cristológico. También ha de tenerse en cuenta la diferencia de grados que presenta la reflexión sobre la Iglesia en cada uno de los escritos neotestamentarios. Nadie negará que, por ejemplo, en Marcos hay una reflexión mucho más escasa que en las cartas paulinas. En este sentido hemos de considerar también hasta qué punto esa reflexión aparece expresamente o sólo como trasfondo. Así, en el evangelio de Juan hay una marcada conciencia eclesial que no se refleja en el primer plano. Sólo en las cartas joánicas resulta algo más comprensible.

Una respuesta a la pregunta sobre la comprensión de la Iglesia en el NT habrá de tener en cuenta estos puntos y otros parecidos. Partiendo de ellos se encontrará el modo de sacar de los distintos escritos del NT

las afirmaciones fragmentarias relativas a la Iglesia, las cuales sólo presentan principios e inicios más o menos reflejos, para luego colocarlos unos junto a otros en toda su amplitud, abierta a una reflexión ulterior y en toda su cuestionabilidad. Con ello nos guardaremos por lo menos de un malentendido muy corriente: el de pensar que el NT nos ofrece un cuadro unitario de la verdadera figura de la Iglesia, al cual podríamos volver con un poco de buena voluntad saltando por encima de milenios; dicho cuadro sería el «modelo» determinante para la Iglesia en general. Prescindiendo de que la historia nunca se desarrolla a base de la difusión o imitación de un «modelo» básico, lo que el NT dice sobre la Iglesia no son más que llamadas dirigidas a la fe, invitando a escucharlas, meditarlas y vivirlas a fin de «edificar» la Iglesia de acuerdo con las características que en ellas se contienen. Si se tiene presente todo esto, la presentación de la Iglesia en cada uno de los escritos y grupos de escritos neotestamentarios contribuirá a transmitir adecuadamente esta llamada del NT y a poner en marcha —por decirlo así— la reflexión creyente sobre la Iglesia. Desde este punto de vista, no constituye negligencia alguna limitarse a los escritos neotestamentarios que son paradigmáticos para nuestra cuestión y alumbrar los principios de una eclesiología no en Mc, sino sólo en Mt, el cual recoge y explica las escasas indicaciones de Mc sobre la preformación de la Iglesia entre los discípulos de Jesús; después nos ocuparemos de los escritos lucanos, del evangelio y las cartas de Juan, las cartas de Pablo y las Pastorales, la carta a los Hebreos, la primera de Pedro y el Apocalipsis. Un breve compendio de los rasgos comunes decisivos de la comprensión neotestamentaria de la Iglesia podrá indicarnos la dirección que habrá de seguir la reflexión creyente a partir del NT.

I. LA IGLESIA EN EL EVANGELIO DE MATEO

1. *Iglesia y reinado de Dios*

La Iglesia, tal como Mateo la entiende y en la cual vive, es la Iglesia del Mesías Jesús (ἡ ἐκκλησία μου: Mt 16,18); no sólo prometida por Jesús, sino ya iniciada con él de una manera oculta. Ya está fundamentalmente en acción por la «proximidad» del reinado escatológico de Dios, del «reino de los cielos», que es también el «reinado del Hijo de hombre». Esta «proximidad» del reino de Dios se da, según Mt, en la persona de Jesús, es decir, durante su actuación y su vida. El reino de los cielos es, sin duda, también para Mt una dimensión futura. Pensemos, por ejemplo, en la segunda petición del padrenuestro (Mt 6,10): «Venga tu reino». Pero también se refieren a su carácter futuro las metáforas, recogidas por

Mt, del «banquete» (8,11s; 26,29), o de la «cosecha» (13,39), las palabras sobre la entrada en la vida (por ejemplo, 18,8s), la unión del reinado futuro de Dios con el fin del mundo (13,40.49, etc.) y con el juicio final (8,12; 13,42.56; 25,30, etc.), con el gozo eterno y la eterna condenación (5,12 par.; 18,13 par.; 25,21.23; 5,22.23.33, etc.). Sin embargo, Jesús dice también de este reino de los cielos que «está cerca» o que «está próximo» (4,17 par.; 10,7 par.). Es relativamente fácil saber cómo entiende Mt esa «inminencia». Cabe pensar en una inminencia temporal, aunque no se determine el momento de su llegada; así, aparece en la frase de Mt 16,28, que modifica la paralela de Mc: «Os doy mi palabra de que hay algunos de los que están aquí que no probarán la muerte antes de ver al Hijo de hombre viniendo en su reino». Cabe pensar también en las palabras consoladoras de Jesús sobre la persecución de sus enviados: «Os doy mi palabra de que no terminaréis las ciudades de Israel antes que venga el Hijo de hombre». Pero sobre este sentido temporal prevalece el real: la «proximidad» nos sale al encuentro y se nos abre con Jesús y en el acontecimiento Jesús. El sentido temporal de la «proximidad» queda corregido o completado por el real. El futuro reino de los cielos está «próximo», porque con Jesús ha entrado en el horizonte de la historia y así se ha hecho actual. Su futuro inminente queda de este modo superado por su llegada oculta en Jesús.

Según Mt, el reino de los cielos está «próximo» primeramente en la «palabra del reino» que Jesús pronuncia (13,19.20), en el «evangelio del reino» (4,23; 9,35), en las «palabras» de Jesús que perdurarán más que el cielo y la tierra (24,35; cf. 5,17; 7,24), en la «predicación» de Jesús (4,14.23; 11,1) y, sobre todo, en su «doctrina» y «enseñanza» (4,23; 5,2; 7,29; 11,1; 13,25, etc.); es la doctrina de quien tiene ἐξουσία y no enseña como los escribas. El reino está próximo asimismo en su λαλεῖν πολλὰ ἐν παραβολαῖς (13,3.10), discursos enigmáticos en que se ocultan los μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (13,11); pero también se manifiestan a los oyentes, a los discípulos, a los «pequeñuelos» (cf. 11,25s) para gozo y consuelo suyo (por ejemplo, 5,1ss; 11,4s), y en su invitación a «convertirse» (4,17; 11,20s; 12,11) y a buscar la βασιλεία y la δικαιοσύνη (6,33), que es el amor a Dios y al prójimo (5,43; 19,19; 22, 34ss). Con su «doctrina» Jesús va sembrando en los corazones «la palabra del reino» (13,19). En ella se acerca el reino y se abre el acceso al mismo (5,20; 7,21). Este reino de Dios irrumpe sobre todos los hombres, pero su llamada se dirige sobre todo a los «pecadores» (9,12s). La estrecha unión existente entre la palabra de Jesús y su comportamiento, el cual es también palabra, se demuestra en que llama a su seguimiento al publicano, típico pecador público (9,9), se sienta «a la mesa con publicanos y pecadores» (9,10s) y pasa por ser «amigo de publicanos y pecadores». Su palabra, en la que sale al encuentro el reino de los cielos, se hace ex-

presamente palabra de perdón (9,2) [1]. En Jesús predomina el perdón, que se convierte en experiencia y así «está próximo». Por eso se promete a los pobres la intervención de Dios y no se les consuela mirando a un futuro indeterminado, sino que el tiempo de la salvación «se manifiesta, se realiza y actualiza ya desde ahora» [2].

Pero «el reino de los cielos» no solamente se inaugura en la palabra o doctrina de Jesús, sino también en sus admirables prodigios. Estos son δυνάμεις (11,20s.23; 13,54.58; 14,2), y como tales, en la fórmula empleada por Mt 11,2, son τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ. Son, pues, τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν, signos escatológicos (16,3). Consisten en la curación de toda clase de enfermedades y en la expulsión de los demonios de los posesos. Mt recoge aquí las escuetas notas de Mc sobre dichas expulsiones y curaciones (4,23s; 8,16s; 12,15; cf. 12,24ss; 14,34ss; 15,29-31). Además añade otros datos (por ejemplo, 11,1s.15.31). Son obras de misericordia (9,36; 20,34; cf. 15,34). En ellas actúa el Siervo de Dios (12,16ss), «que soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores» (Is 53,4). En ellas acontece la llegada del «que ha de venir», del Mesías Hijo de hombre (Dn 7,13; 11,3ss) y, por tanto, de Dios mismo, de su salvación y su juicio. En la victoria de Jesús sobre los demonios y sus jefes actúa eficazmente el Espíritu de Dios e irrumpe el reino de Dios. «Pero si yo echo los demonios por el Espíritu de Dios, entonces ha llegado a vosotros el reino de Dios» (12,28). Así como en la «palabra invisible» [3] de Jesús está ya el reino de Dios (13,24), y en su perdón de los pecados se da ya el veredicto escatológico (9,1ss), también en los prodigios curativos y liberadores de Jesús se manifiesta el «reino de los cielos» mediante signos.

Pero tras ellos está la persona de Jesús. No en vano su respuesta a la pregunta del Bautista, que enumera sus obras mesiánicas, concluye con la frase: «Y bienaventurado el que no se escandalice de mí» (11,6). Su obra coloca a los hombres ante su persona y les hace decidirse. Esto se indica también de un modo diferente cuando (en 12,6) se dice: «Pero yo os digo que aquí hay algo mayor que el templo», o (en 12,41s): «Los hombres de Nínive se levantarán en el juicio contra esta raza y la acusarán, porque ellos se convirtieron con la predicación de Jonás, y aquí hay más que Jonás. La reina del Sur se levantará contra esta raza y la acusará, porque ella vino desde los extremos de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay más que Salomón». También podemos recordar 13, 16: «Pero dichosos vuestros ojos porque ven, y vuestros oídos porque

[1] La remisión de la deuda desempeña también un papel en otros pasajes; por ejemplo, en la parábola del siervo despiadado (Mt 18,23-25: pasaje exclusivo de Mt).

[2] J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh, 1971, 115.

[3] Cf. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* = NTD 2, Gotinga, ⁷1954, 119.

oyen. Os doy mi palabra de que muchos profetas y justos ansiaron ver lo que miráis, y no lo vieron, y oír lo que oís, y no lo oyeron». Pero ¿qué es lo que éstos ven y oyen? Sus palabras y obras, y en ellas a él mismo. Por tanto, también según Mt, Jesús se refiere a sí mismo y se presenta como aquel frente al cual hay que tomar una decisión de vida o muerte. Entran también aquí afirmaciones como la de 10,39: «El que encuentre su vida, la perderá, y el que pierda su vida por mí, la encontrará», o la de 12,30: «El que no está conmigo, está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama» (cf. 11,12ss; 16,25; 19,29). También podemos remitir en nuestro contexto al concepto «Hijo de hombre», que Mt aplica a Jesús generalmente como título apocalíptico. Con más frecuencia se menciona su venida futura. «Ha de venir» (10,23 = Jn 10,33) como soberano y juez futuro (16,27s). Su parusía en poder será como el relámpago y juez futuro (16,27s). Su parusía en poder será como el relámpago (24,27; cf. 24,30; 25,31; 26,64). Cogerá a la humanidad desprevenida (24,37ss). Pero «el Hijo de hombre» ha llegado también en Jesús, que se da a sí mismo este nombre, con lo cual se oculta y a la vez se revela (16,13.15). «Vino el Hijo de hombre, que come y bebe, y dicen: 'Mirad qué hombre comilón y borracho, amigo de los publicanos y los pecadores» (1,19). El Hijo de hombre es el que «siembra la buena semilla» (13,24) [4]. Tiene poder en la tierra para perdonar pecados (9,6.8). Es el Señor del sábado (12,8), aunque su soberanía está aún oculta: «Los zorros tienen madrigueras y los pájaros del cielo tienen nidos, pero el Hijo de hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (8,20). Es también «calumniado» (12, 32); más aún: «padecerá» de parte de los hombres (17,12). «Será entregado en manos de los hombres y le matarán» (17,22s; 20,18s). «Será entregado para ser crucificado» (26,2). En todo ello «sucederá como está escrito» (26,24). Su marcha es cumplimiento de la voluntad de Dios. Tenemos aquí todavía un elemento decisivo para la cuestión de la «proximidad» del reino de Dios. Dicho reino irrumpe —y ésta es su «proximidad»— en la doctrina de Jesús y en su poder de perdonar pecados. Se despliega en sus prodigios. Sale al encuentro en su persona. Pero entonces se manifiesta en aquel que por voluntad de Dios recorre el camino de la pasión hasta la cruz por los hombres y por obra de los hombres. Así, pues, el reino ha surgido también en aquello que «está próximo», esto es, en el horizonte del mundo, y ha venido a ser la experiencia posible de quien por el camino de la pasión implanta este reino de los cielos mediante la palabra, el perdón y las curaciones. Mt comparte esta perspectiva fundamental con toda la tradición neotestamentaria. La hostilidad, que es la causa de semejante sufrimiento, brota del radicalismo de sus exi-

[4] H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh, 1959, 85-88, 125s; W. Trilling, *Das wahre Israel*, Munich, ³1964, 151-154.

gencias y también de su libertad frente a la ley, objeto de malentendidos y abusos (por ejemplo, en su interpretación del precepto sabático: 12,1ss. 9ss; 13,53ss; 15,8.12; 23,34ss). Pero la provocan incluso sus parábolas (21,45s), sus milagros (9,34; 10,25; 12,24; 21,14ss) y, en general, su actuación profética con plenos poderes (21,23). Se enciende sobre todo cuando reivindica el poder de perdonar pecados (9,1ss) y cuando trata con publicanos y pecadores (9,9ss). Surge, pues, con ocasión del «reino de los cielos», que en él está próximo. Según Mt, Jesús es consciente de las consecuencias de esta hostilidad; así lo dan a entender no solamente los tres anuncios de la pasión, sino, por ejemplo, también la frase del esposo arrebatado (9,15), la acusación contra Jerusalén, que mata a los profetas (23,37-39; cf. 21,39) y las amenazas de Mt 23,29-32; 23, 34ss, etc. Pero Jesús sigue su camino conociendo la voluntad de Dios y obedeciéndola. Esto se ve claro en su dura respuesta a Pedro cuando le quiere apartar de la pasión: «Quédate detrás de mí, Satanás; me sirves de tropiezo, porque no piensas en lo de Dios, sino en lo de los hombres» (16,23). Podemos recordar también la frase dirigida a los hijos de Zebedeo: «¿Podéis beber el cáliz que yo he de beber?» (20,22), y el consentimiento de Jesús a la voluntad de Dios en la escena de Getsemaní: «No lo que yo quiero, sino lo que quieres tú». «Hágase tu voluntad» (26,39. 42). Por eso espera su «tiempo», es decir, la «hora» determinada por Dios (26,18.45). Así, en la actuación y en la vida de Jesús se realiza ese servicio del Hijo de hombre del que se dice sumariamente en 20,28 par.: «Pues el Hijo de hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (cf. 26,28).

2. *Discípulos y seguidores*

Así, pues, según Mt, el acontecimiento escatológico fundamental consiste en que en la persona de Jesús, en su actuación de palabra y obra por el camino del sufrimiento «está cerca el reino de los cielos» y sale a nuestro encuentro en el horizonte de la historia. Pero, según Mt, el reino de los cielos, ¿está sólo cerca en el acontecimiento Jesús? ¿No tiene también su «proximidad» una repercusión inseparable del acontecimiento? ¿No es verdad que se ha dado una experiencia de esa «proximidad» y que aquélla forma parte de ésta? El reino de los cielos, que está cerca en Jesús, ¿se da sin aquellos que han descubierto y experimentado su proximidad? Según Mt, no. El reino cercano de los cielos ha surgido en el horizonte de la historia, de tal manera que su proximidad ha penetrado en ella de algún modo. Ha acontecido en una presencia, y esta presencia son los discípulos de Jesús, a quienes él llama «mi Iglesia» (16,18) con

la mirada puesta en el futuro. Es aquí donde se da y reside el reino de los cielos, que se nos acerca en la persona, la acción y la vida de Jesús.

Partimos de que Mt habla continuamente del ὄχλος (9,23.25; 15, 10.32ss, etc.) o, con más frecuencia, de los ὄχλοι (5,1; 7,28; 9,8.33; 11,7; 12,32) o también de ὄχλοι πολλοί (4,25; 8,1; 14,13). Son «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (10,6; cf. 10,23; 15,24), el ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκοτίᾳ (4,16; cf. 13,15; 15,8). Jesús les dirige su palabra, realiza entre ellos sus curaciones; ellos se agolpan en torno a él, van tras él, se conmueven o sorprenden a la vista de sus milagros. Son masas fluctuantes de las ciudades o las aldeas, entre las cuales actúa abiertamente, pero de las cuales a veces se retira (12,15; 14,13; 15,21). Todos ellos son llamados (11,28). Algunos individuos de entre ellos llegan a la fe (8,10; 9,2.20ss; 15,21ss).

Entre estas masas del pueblo se distinguen expresamente «los discípulos» (5,1s; 8,21.23 [cf. 18]; 13,2.10.11ss.36; 14,13ss, etc.). Para Mt no parecen formar un grupo numéricamente delimitado, sino un círculo abierto (cf. 27,57). Se distinguen de las masas del pueblo por la vocación y el «seguimiento». La historia de la vocación (4,18-22) que habla de los cuatro primeros miembros de los «doce» es, sin duda, un paradigma de la vocación de los discípulos en general. Así, en Mt 5,2 aparecen en seguida junto al pueblo «los discípulos», a quienes Jesús instruye. Según Mt, cuando Jesús actúa en público, siempre le acompañan los «discípulos». Son «sus» discípulos, así como los tenía Juan el Bautista (9,4; 11,2.14s; 12,1s). Jesús es el διδάσκαλος (9,11; 17,24; 23,8; 26,18) y es tratado como tal (8,19; 12,38, etc.). Ellos son los acompañantes de Jesús (12,1), sus mensajeros (21,1), sus compañeros en la mesa (9,10s), sus servidores (14,13ss.22; 15,32ss; 21,2.6; 26,17ss, etc.). Comparten su actitud; por ejemplo, si él no ayuna, ellos tampoco (9,14; cf. 12,1ss, etc.); le siguen adondequiera que va (8,21.23). Preguntan a Jesús, y él les da una respuesta instructiva (13,10; 17,10; 18,1; 24,3). Son los «amigos del esposo» (9,15). Son iniciados por Jesús en los «misterios del reino de los cielos» (13,11). El Mesías les revela su camino de sufrimiento (16,21; 17,23s; 26,1s.20.17ss); son οἱ δώδεκα κατ' ἰδίαν Son, y también κατ' ἰδίαν, los que reciben el discurso apocalíptico (24,13). Nuevamente la delimitación entre los «discípulos» y los «doce» es confusa.

Pero lo esencial del discipulado es el «seguimiento», que consiste en caminar tras de Jesús con decisión (4,20.22; 8,22), dejando todo cuanto se posee y todas las ataduras terrenas (9,9; 10,37; 19,21s.27ss), y con fe (18,6.10) por el camino errante, desconocido y peligroso del sufrimiento hasta la cruz (cf. 8,19ss; 12,22ss; 13,53ss). Dado su carácter de «seguimiento», el ser discípulo implica que cada uno tome sobre sí la cruz, se niegue a sí mismo, pierda su vida por Jesús, cargue con el «yugo» de Jesús (10,38; 11,29s; 16,24), pase por «la puerta estrecha» (7,13s) y

cumpla todo lo que se designa como «justicia mayor», superior a la de los escribas y fariseos (5,20), de la que se habla, por ejemplo, en Mt 5-7; 10, 18, etc. Ser discípulo consiste en «buscar el reino y su justicia» (6,33), en «hacer la voluntad del Padre, que está en los cielos» (7,21; 12,50), en «escuchar y poner en práctica las palabras» de Jesús (7,24), en «hacer obras buenas» (5,16), en «dar fruto» (7,16ss; 12,33; 21,43) y en «amar a Dios y al prójimo como a sí mismo», cumpliendo de esta manera «el mandamiento más grande de la ley» (22,34ss) [5].

Mateo describe también el comportamiento de los discípulos entre sí. Al cumplir «la voluntad de mi Padre, que está en los cielos», son «hermanos» de Jesús y, por tanto, son también «hermanos» entre sí (5,22ss; 7,3ss; 18,15.21.35; 23,8). Por consiguiente, han de «reconciliarse con el hermano» (5,24), deben perdonarse unos a otros (18,21s.23ss), no dar escándalo a los «pequeños», a los inferiores de cualquier clase (18,6s) ni «despreciarlos» (18,10); deben corregirse unos a otros (18,15s). Han de ser en todo «humildes» como un niño (18,1ss), pues de los niños «es el reino de los cielos» (cf. 19,14). El mayor entre ellos ha de ser su «servidor» (23,11) al igual que el Hijo de hombre, que vino «a servir y dar su vida en rescate de muchos» (20,26ss).

Como tales «seguidores» de Jesús, toman también parte en su misión y están destinados a ser los obreros en la «cosecha» que ha comenzado con la acción de Jesús (9,37s; 10,1ss). Son también «la sal de la tierra» y «la luz del mundo» (5,13ss). Están «instruidos para el reino de los cielos» (13,52).

Estos discípulos de Jesús, que se distinguen de la masa del pueblo, arracimada en torno suyo, son sus acompañantes, sus hombres de confianza y sus enviados; le siguen formando una comunidad de hermanos y se sirven unos a otros; pero, según Mt, están llenos de incomprensión, de debilidad y de fallos. A su incomprensión se refieren las palabras de Jesús en 15,15ss; 19,25s, y también su actuación y comportamiento (por ejemplo, en 15,23; 19,13ss) y no menos su persona y su vida (16,21ss; 26,8s). Se menciona con frecuencia su «poca fe» (8,26; 14,31; 16,8s; 17,20) y su «miedo» (14,26s; 17,6). Se «escandalizan» de él (26,31), y esto se manifiesta después a la hora de la pasión, cuando huyen, le niegan y le traicionan; los Doce representan aquí a los discípulos de Jesús. Incluso ante el resucitado hay «algunos» que dudan (28,17). Cuando se habla de los discípulos se subraya también intencionadamente su debilidad humana.

[5] Cf. G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*=G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen, 1960, 26.

Así, pues, hemos visto hasta ahora que el reino de los cielos, que se acerca en la persona, la obra y la vida de Jesús, incluye también, según Mt, un pueblo, al cual afecta este reino y que corre hacia Jesús. Entre este pueblo se distinguen sus discípulos, que siguen su llamada y, elegidos y adoctrinados por él en este seguimiento, «buscan» el reino de los cielos y su justicia con todas sus debilidades. Jesús, que en su camino hacia la cruz predica de palabra y obra el «evangelio del reino», admite a estos discípulos al trabajo de su «cosecha» escatológica (9,35ss) al ver cómo el pueblo, maltratado y torturado, está sin pastor. Así, pues, la proximidad del reino de los cielos, que se ha realizado con y en «el reinado del Hijo de hombre» Jesús (13,41), crea una presencia en el seno de la historia.

3. *Los Doce*

Dentro del grupo de los discípulos está también, según Mt, la institución de los «doce». Se les menciona como οἱ δώδεκα (10,5; 11,1; 20,17; 26,14.26). En 20,20.24 surgen como «los hijos de Zebedeo» y «los diez». En 28,16 son todavía sólo «los once». En 10,1; 11,1; 26,20 se llaman «los doce discípulos», y en 10,2 se dice significativamente οἱ δώδεκα ἀπόστολοι. Como ya hemos visto, vienen a ser lo mismo que los discípulos, pero además tienen una especie de condición aparte. Mateo no recoge la formulación de Mc 3,14: ἐποίησεν τοὺς δώδεκα, ni tampoco hallamos en su evangelio una primera parte compuesta por perícopas sobre los discípulos —cosa que ocurre en Mc 1,14s-8,26 (1,16-20: vocación de los primeros discípulos; 3,13-19: «creación» de los Doce; 6, 6b-13: envío de los Doce)—, pero nos ofrece otras indicaciones por las cuales sabemos que los entiende como una especie de institución. Tenemos varias informaciones sobre ellos: se relata expresamente la vocación de los cuatro primeros de la lista de los apóstoles (10,2ss) y de Μαθθαῖος (9,9); se indica el servicio futuro de los primeros, diciendo que serán «pescadores de hombres» (4,18-22). Se incluye en 10,2ss una lista de nombres algo distinta de la de Mc. Mt subraya su misión, sus poderes y su cometido: «Id y predicad, diciendo: 'Se acerca el reino de los cielos'. Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, echad a los demonios» (10,7s); es decir, insiste en la continuación de la obra escatológica de Jesús. Destacan también las palabras de exhortación y consuelo que Jesús dirige con vistas a esta obra misionera, revelando su destino (10,9s.16ss, etc.). Son también ellos ante quienes se decide ya ahora, y después en el juicio, la salvación o desgracia de una casa o un lugar si llegan a él (10,11ss). En unión de ellos viene también aquel con quien se inaugura el reino de los cielos: «Quien os recibe, a mí me recibe, y el que me recibe, recibe al que me ha enviado» (10,40). Por tanto, en

los «doce» llamados por Jesús, investidos de poder, encargados y enviados por él, viene en último término Dios a los hombres. «Los doce discípulos» —Mc: «los doce»; Lc: «los apóstoles»— son también expresamente aquellos en cuya compañía se entrega Jesús durante su última cena en cuerpo y sangre bajo los signos del pan y el vino como quien se da en testamento por todos (Mt 26,20-25; Mc 14,17-21; Lc 22,14.21ss). Y cuando el Hijo de hombre juzgue a los pueblos «en su trono de gloria», también los Doce «se sentarán sobre doce tronos y juzgarán a las doce tribus de Israel», a cuyo resto, «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (10,6), han sido enviados con el anuncio y los signos de la proximidad del reino de los cielos. Como padres escatológicos del nuevo Israel, relevan a los del antiguo (cf. Test XII, Test Jud 25), y en cuanto corregentes del soberano escatológico, Jesucristo, son también los jueces futuros del Israel que habrá de reconstruirse. Para ello han sido designados ya por Jesús, y en su actuación presente aparecen ya bajo este aspecto.

Dentro de esta corporación de los «doce», que se destaca de la turba de los discípulos, hay individuos que destacan a su vez. Para Mt, los más destacados, con arreglo a su tradición, son los Zebedeo, a quienes se nombra en 4,21; 10,2; 20,20; 26,37; 27,56. Según 17,1ss y 26,36ss, Jesús los distingue de los demás discípulos. Pero el único que aparece en primer plano es Pedro. Tal como lo ve Mt, Pedro, con toda su «poca fe» (14,28) y toda su incomprensión ante la figura del Mesías paciente (16, 22s), con su ilusión de que no se escandalizará de este sufrimiento (26, 33.35), con toda su flaqueza en Getsemaní (26,36ss) y a pesar de su triple negación de Jesús (26,34.57.69ss), es señalado inequívocamente como el portavoz de los discípulos (15,15; 17,4.24s; 18,21; 19,27; 26,40). Es también el primero que ha sido llamado (4,18ss) y el que ocupa el primer lugar en las listas de los «doce apóstoles» (10,2). Pero la situación de preferencia, que por principio tiene, sólo resulta de la sección exclusiva de Mt 16,17ss, que empalma con Mc 8,29 [6]. Según esta sección, Pedro es: 1) quien en nombre de los discípulos confiesa solemnemente a Jesús como Mesías e Hijo de Dios; 2) quien ha recibido una revelación de Dios con este fin; 3) quien ha sido elegido por Jesús para ser la «roca», el fundamento inconmovible de su Iglesia, contra la cual no prevalecerá ningún poder en el futuro. Mt emplea la expresión ἐκκλησία μου en el sentido de su tiempo, es decir, mirando a la Iglesia universal de entonces, que para él es una colectividad escatológica (cf. 21,43) y al mismo tiempo una οἰκοδομή, una estructura. Así ha de entenderse siempre; 4) Pedro es también el que ha recibido y decide el empleo de las llaves del reino de los cielos, con poder de atar y desatar para éste, es decir, para excomulgar y absolver, y tal vez también para permitir y prohibir. Lo que

[6] Cf. O. Cullmann, *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer*, Zurich, 1952.

se promete a todos los discípulos como pastores universales en Mt 18,18, pasaje que es posterior a 16,19 [7] según la historia de la tradición (cf. 18, 12ss) [8], se atribuye aquí a Pedro con referencia a toda la Iglesia: el poder judicial de absolver y condenar con validez en los cielos y, unida a éste, la potestad de magisterio [9].

Tenemos, pues, a la vista la siguiente situación: dentro de los discípulos, a quienes ha subyugado la proximidad del reino de los cielos en Jesús y que se han decidido por el reino formando una comunidad abierta, se da el círculo de los «doce», expresamente elegidos, llamados, investidos de poder, encargados y enviados por Jesús; éstos son designados padres de las tribus y jefes del nuevo Israel, y como tales custodian responsablemente, en la palabra, los signos y el seguimiento, la proximidad del reino de Dios en Jesús, y en este sentido hacen que continuamente siga presentándose el reino en medio del mundo hostil. Dentro de los doce, Simón Pedro es el primero porque, con todas sus debilidades humanas, es el fundamento de los futuros discípulos, a cuyo conjunto llama Jesús «mi Iglesia». Así, pues, para Mt este grupo de discípulos, con los Doce y Simón Pedro, constituyen la *preformación* de la futura Iglesia. Podríamos decir incluso que el grupo es esta Iglesia en su estructura fundamental, a modo de promesa. El reinado de Dios, su irrupción en el horizonte de la historia en Jesús, su establecimiento dentro de la historia en el grupo —delimitado, aunque abierto— de discípulos que «siguen» y reciben su misterio, la organización de este grupo a base de los discípulos y los Doce con Simón Pedro a la cabeza como fundamento del conjunto, tales son en Mt los datos que afianzan y manifiestan en principio la estructura de la Iglesia en el grupo de los discípulos de Jesús.

4. *La preformación de la Iglesia*

Las observaciones siguientes confirman que, según Mt, el grupo de discípulos de Jesús es la preformación de la Iglesia. Muchas veces este grupo aparece ya caracterizado con los rasgos de la comunidad posterior.

[7] A propósito del lugar histórico de Mt 16,17ss, sobre el que no vamos a entrar aquí en debate, cf. entre otros W. G. Kümmel, *Jesus und die Anfänge der Kirche:* ST 7, Lund, 1953, 1-27 (bibl.); A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung:* BZ N. F. 1 (1957), 252-272; 2 (1958), 85-103; *Jesus und die Kirche* = Begegnung der Christen, Stuttgart, 1959, 54-81; F. Obrist, *Echtheitsfrage und Deutung der Primatstelle Matthäus 16,18 in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreissig Jahre* = NTA XXI, 3-4, Münster, 1961.

[8] W. Trilling, *op. cit.*, 157.

[9] J. Jeremias, ThW III (1938), 751, 38s; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus,* Stuttgart, [5]1959, a propósito del pasaje en cuestión.

En la mayoría de los casos, estos rasgos se consideran como desfiguraciones. Se da por supuesto que el evangelista y la tradición que él sigue incluyen, con más o menos ingenuidad, sucesos acaecidos posteriormente dentro de las situaciones históricas, lo cual supondría un falseamiento. Pero, prescindiendo de la inseguridad teórica y efectiva a la hora de descubrir semejantes situaciones históricas, sigue en pie la cuestión de si la Iglesia no es la interpretación, adecuada en principio, del discipulado de Jesús; Mt lo habría comprendido así y, atendiendo a la realidad, habría interpretado con razón lo anterior a la luz de lo posterior. De todas formas, a la luz de la Iglesia, Mt ve el grupo de discípulos de Jesús como anticipación de ésta y, por tanto, con su carácter «referencial». El grupo de discípulos —por citar sólo algunos ejemplos— es en la perícopa del tributo pagado al templo (17,24s) la comunidad de los «hijos», con los cuales Jesús está unido y que son los «libres»; si pagan el impuesto es sólo por no dar motivo de escándalo. La discusión sobre los deberes para con el hermano (18,15ss.21s.35) y la mención de los «hermanos» —dentro de los cuales hay grados y se conoce un procedimiento penitencial (18,12ss), en cuyo centro está Jesús mismo (18,20)—, así como el discurso sobre el siervo fiel y prudente (24,45ss), la parábola de los talentos (25,14ss), la prevención de los falsos doctores (5,18s) y profetas (7,15ss; 23,34), la descripción de la comunidad en el mundo y su tarea misionera (10,17ss. 26ss; 23,34ss) y otros muchos pasajes reflejan en su formulación situaciones posteriores de la comunidad. Ponen de manifiesto que el discipulado de Jesús se comprende como si fuera ya la Iglesia, que está aún oculta, pero que existe. Podríamos citar también el uso de la palabra κύριος como título divino (por ejemplo, en 22,41) [10] tal como lo conoce la comunidad. A veces la interpretación (a la luz de la comunidad) se coloca junto a la palabra primitiva, que, por así decirlo, queda actualizada por la interpretación, como lo demuestra el duplicado griego posterior de 23,8 en 23,10 [11]. De todos modos, el evangelista es consciente de la continuidad real existente entre la comunidad y el grupo de discípulos del Jesús terreno.

También el «reino de los cielos» escatológico, cuya «proximidad» se establece en el grupo de discípulos de Jesús, es comprendido por Mt a la luz de la Iglesia, que se revela como presencia suya. A ellos se aplica la frase de 11,12s: «Los esforzados arrebatan el reino de los cielos» «desde los días de Juan el Bautista hasta ahora». El verdadero doctor de la ley —y tal es el maestro de la comunidad— es «un discípulo del reino de los cielos» (13,52). El «reino» escatológico «del Hijo de hombre» (16,28;

[10] Cf. G. Bornkamm, *op. cit.*, 381.

[11] G. Dalman, *Die Worte Jesu* I, Leipzig, 1898 (²1930 = Darmstadt, 1960), 251, 279; J. Jeremias, *op. cit.*, 246s.

20,21) está ya presente en la Iglesia en cuanto que los discípulos acogen su presencia en Jesús y la anuncian. La Iglesia se convierte en el espacio del reino de los cielos. Puede advertirse en la parábola de la red (13, 47-50). «La imagen se relaciona con la de los pescadores de hombres (4,19 = Mc 1,17). Dios captura y somete a los hombres, pero sólo en el juicio final se sabrá quién es el que vale. Es evidente que aquí hemos de pensar en la Iglesia naciente» [12]. En el reino del Hijo de hombre están juntos «la buena semilla», «los hijos del reino», y la «cizaña», «los hijos del maligno». Ambos crecen en el campo, que es el mundo, y sólo se separan al llegar «la cosecha», «la consumación del mundo», por obra del juez, el Hijo de hombre. «El Hijo de hombre enviará a sus ángeles y apartarán del reino a todos los que dan escándalo y a todos los que hacen el mal» (13,41). «En nuestro pasaje, el 'reino del Hijo de hombre' (v. 41), que en la parusía (v. 40) será relevado por el reino de Dios (v. 43), es precisamente una designación de la Iglesia, un uso lingüístico completamente singular en los evangelios» [13]. Pero hemos de tener en cuenta que la Iglesia no es el mismo «reino de los cielos» o el «reino de Dios», sino más bien la forma pasajera del reinado de Dios en el mundo en cuanto «reino del Hijo de hombre» sobre la tierra. Se sacan aquí las consecuencias de la continuidad existente entre la Iglesia y el grupo de discípulos de Jesús: la Iglesia es este mismo grupo en la forma desarrollada de una comunidad que permanece en la tierra. En cuanto tal, ella es el ámbito pasajero en que se realiza el reinado del Hijo de hombre. Tal vez en 18,1, cuando Mt añade ἐν τῇ βασιλείᾳ, alude a la ἐκκλησία; en ese caso, la pregunta de los discípulos «¿Quién es el mayor?» se referiría a la jerarquía de la Iglesia [14]. En tal caso, la Iglesia se entendería aquí como cumplimiento del discipulado y, al mismo tiempo, como la presencia del reino de Dios cercano.

Según Mt, puede decirse incluso que en el grupo de los discípulos se lleva ya a cabo el paso de Israel —al cual estaba vinculada la promesa del reino de Dios— a un nuevo pueblo de Dios que lo recibe y guarda. Cuando los discípulos piden a Jesús que despida a la cananea que viene gritando tras ellos, les dice: «No he sido enviado más que para las ovejas perdidas de la casa de Israel» (15,24). Y da a los doce el siguiente mandato: «No os pongáis en camino hacia los paganos ni entréis en ninguna ciudad de Samaría; id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (10,5s). Los hijos de Israel *son* «los hijos del reino» (8,12). Pero el ejemplo de la cananea, es decir, de su «gran fe» (15,28), demuestra que también fuera de Israel se encuentra la fe en Jesús. En la escena paradigmática que da co-

[12] Cf. J. Schniewind, *op. cit.*, 174.

[13] J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella, ²1971, 101; G. Bornkamm, *op. cit.*, 41.

[14] Cf. R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament* = QD 14, Friburgo de Brisgovia, 1960, 69s.

mienzo a la presentación de las obras de Jesús, el relato del centurión de Cafarnaúm (8,5ss), Jesús afirma solemnemente: «Os doy mi palabra de que en Israel no he encontrado en ninguno tanta fe» (8,10). La primordial importancia que este suceso aislado tiene para Mt se puede advertir cuando añade los versículos siguientes, tomados de la fuente Q (cf. Lc 13,28): «Pero os digo que vendrán muchos de Oriente y de Occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán e Isaac y Jacob en el reino de los cielos; en cambio, los hijos del reino serán echados a las tinieblas de fuera...» (8,11s). Es también significativa la parábola del banquete de bodas (22, 1-10): «La boda está preparada, pero los invitados no eran dignos» (22,8). Entonces, «los criados salieron a los caminos a reunir a todos los que encontraron, malos y buenos» (22,10). El reino de Dios estaba prometido a Israel. Pero cuando se acercó en el acontecimiento Jesús, encontró «la generación mala y adúltera» «que exige una señal y no se convierte» (12,38ss; 16,4). Jerusalén se manifiesta como la ciudad «que mata a los profetas» (23,37), y el pueblo entero exclama: «Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (27,25). Por eso el reino de Dios es quitado a Israel y traspasado al nuevo y «verdadero» Israel. «Se os quitará a vosotros el reino de los cielos y se entregará a un pueblo que dé sus frutos» (21,43) [15]. Otros hombres de todo el mundo toman sobre sí «el yugo suave» (11,20ss). Según Mt, esta transferencia se realiza en la Iglesia, formada por hombres de todos los pueblos (cf. 2,1-12; 3,9; 5,5. 13.14; 8,28ss; 24,9.14; 26,3, etc.). Cuando venga el Hijo de hombre, se «reunirán todos los pueblos en su presencia» (25,32). «Y ellos (los ángeles del juicio) reunirán a sus elegidos de los cuatro vientos» (24,31). Ahora bien, el Hijo de hombre ya ha llegado y la recolección está empezada. Ya es una realidad el nuevo Israel, cuyos patriarcas y jueces son los «doce», y cuyos hijos son los discípulos de Jesús. Su actuación escondida en Galilea se revela como cumplimiento de la profecía del Siervo de Yahvé (Is 42,1-4), en la que se dice entre otras cosas: «Y anunciará el juicio a las naciones» (12,18); «Y en su nombre esperarán las naciones» (12,21).

Pero ¿cuándo se revelará esto? Cuando aquel en quien se nos ha acercado el reino de Dios se revele como tal y resucite de entre los muertos. En Mt se habla misteriosamente de su resurrección de entre los muertos aludiendo al «signo del profeta Jonás» (12,38ss; cf. 16,4). Se menciona expresamente en las estilizadas profecías de la pasión, pero sin que recaiga sobre ella el peso de la afirmación (16,21; 17,22s; 20,17ss). La aparición del resucitado y exaltado es experimentada anticipadamente con ocasión de la vuelta hacia Jerusalén, en una «visión» (ὅραμα; 17,9) por el círculo más reducido de los Doce, es decir, por Pedro, Santiago y Juan (17,1ss). No deben decir nada a nadie «hasta que el Hijo de hombre haya

[15] W. Trilling, *op. cit.*, 58s.

resucitado» (17,9). Tras el suceso de la resurrección, los ángeles que están junto al sepulcro anuncian a las mujeres que el crucificado ha resucitado de entre los muertos; él sale luego a su encuentro (28,1ss). El significado de la resurrección de Jesús queda sólo apuntado: para Jesús mismo significa la entrada en la gloria del Siervo de Yahvé, que es su «hijo querido» (17,5). Para los «santos que dormían» significa su propia resurrección de entre los muertos (27,52s). Finalmente, para el grupo de los discípulos significa su constitución como Iglesia universal. En este capítulo entra 1) la revelación hecha a los Doce en el camino de Getsemaní: «Todos vosotros os escandalizaréis de mí esta noche... Pero después de resucitar, iré delante de vosotros a Galilea» (26,31s). 2) La confirmación de esta promesa, cuando el ángel encarga a las mujeres: «Y ahora id en seguida a decir a los discípulos: 'Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis'» (28,7). 3) El encargo del resucitado a las mujeres: «Id, avisad a mis hermanos que salgan para Galilea; allí me verán» (28,10). A la orden de Jesús vuelve a reunirse en Galilea el nuevo Israel en el grupo de los Once, «en el ocultamiento, cerca del país de los gentiles, con la mirada puesta en la amplitud de los pueblos» [16]. El grupo de discípulos es entonces el de los «hermanos» del resucitado.

En la escena conclusiva [17] es donde con más claridad se expresa el significado de la resurrección de Jesús de entre los muertos para los discípulos reunidos en Galilea (Mt 28,16-20). En ella aparece también el punto de vista del evangelista y su interpretación del acontecimiento global de Jesús. En esa escena conclusiva, el Jesús resucitado de entre los muertos se aparece sobre el «monte», el lugar de la revelación a los «once discípulos», padres de las tribus, jueces y jefes escatológicos del verdadero Israel. Ellos le «ven», caen humildemente «de rodillas» ante su presencia, y otros «dudan». El les revela que, en cuanto resucitado y exaltado, le ha sido dada por Dios πᾶσα ἐξουσία, «todo poder en el cielo y en la tierra». Se da, pues, a conocer como el Señor absoluto del mundo. Y como tal envía a sus discípulos con el encargo de «hacer discípulos a todos los pueblos», es decir, de fundar el discipulado universal como mensajeros suyos en el mundo. Por tanto, el discipulado de todos los pueblos —tal es la Iglesia—, que él edifica sobre la roca de Pedro y al que llama *su* Iglesia, se debe a los que han sido enviados por el exaltado; por ello, además de ser los jefes y jueces designados del nuevo Israel, pasan también a ser «apóstoles». Este «hacer discípulos» (μαθητεύειν; cf. 27,57)

[16] J. Schniewind, *op. cit.*, 261.

[17] O. Michel, *Der Abschluss des Matthäusevangelium:* EvTh 10 (1950-51), 16-26; E. Lohmeyer, *«Mir ist gegeben alle Gewalt»*, en *In memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart, 1951, 22-49; J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart, ²1959; A. Vögtle, *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Matthäus 28,18-20*, en *Studia evangelica* II, Berlín, 1967, 266-294; W. Trilling, *op. cit.*, 21-50.

se verifica mediante el bautismo «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», pero también mediante la «doctrina» (cf. 5,19; 13, 52), es decir, los «mandamientos» de Jesús, que para Mt abarcan todo el ordenamiento de vida del nuevo Israel. Su meta es la guarda de estos mandamientos. Mediante el bautismo y la doctrina de los apóstoles en virtud del mandato del resucitado, se constituye el discipulado universal, la Iglesia. Al mandato del *Kyrios* resucitado y exaltado sigue la promesa de su continua presencia en su pueblo y su continua protección, fiel a su nombre «Emmanuel, que, traducido, quiere decir: Dios está con nosotros» (1,23). El discipulado universal, la Iglesia, nunca está sin el resucitado y exaltado, que «tiene todo poder en el cielo y en la tierra». Esta Iglesia dura hasta la συντέλεια τοῦ αἰῶνος y orienta su mirada hacia ese final. Ella no es en sí misma la consumación, pero la lleva en su seno, pues su Señor está en medio de los discípulos cuando «se reúnen dos o tres en su nombre» (18,20).

Resumiendo las afirmaciones de Mt sobre la Iglesia, advertiremos las siguientes señales características:

1. Es el discipulado universal de Jesús, la Iglesia de todos los pueblos.

2. Es la Iglesia en cuanto verdadero Israel, que ha relevado al Israel de las «ovejas perdidas».

3. Es voluntad y obra de Jesús crucificado y resucitado de entre los muertos, Mesías exaltado con plenitud de poder en el cielo y en la tierra, Hijo de hombre e Hijo de Dios.

4. Jesús es también su centro misterioso hasta el fin de este eón, en el cual se manifestará como jefe y juez.

5. Elementos constitutivos de la Iglesia son el bautismo y la doctrina, que le son transmitidos mediante los enviados de Jesús, por encargo suyo.

6. Los padres de las tribus del nuevo Israel son los «Doce», designados también como sus jefes y jueces escatológicos. Este nuevo Israel se edifica sobre la roca, que es Simón Pedro.

7. En el grupo de discípulos del Jesús terreno está preformada la estructura de la Iglesia, con lo cual queda asegurada la continuidad.

8. Por eso en el grupo de discípulos pueden advertirse ya las características esenciales de la Iglesia. Ellos se distinguen de la masa del pueblo, son un círculo abierto formado por cuantos van tras Jesús, la fraternidad de sus seguidores decididos, de la cual se destacan a su vez «los Doce».

9. La Iglesia, prefigurada en el grupo de discípulos del Jesús terreno, es a través de éste la presencia del reino escatológico de Dios, pues en aquel grupo el reino está tan cercano que, aunque oculto, se ha hecho experiencia histórica.

II. LA IGLESIA EN LOS ESCRITOS DE LUCAS

1. *Tiempo de la Iglesia*

La historia de la Iglesia está incluida, según Lc, en la totalidad del acontecimiento salvífico, o dicho de otra manera: el acontecimiento salvífico, cuyo fundamento es el acontecimiento Jesús, llega más allá de éste e influye en el nacimiento de la Iglesia hasta la venida del apóstol Pablo y su predicación del evangelio en Roma. Por eso, según nuestro evangelista, se necesita, junto al Evangelio, el libro de los Hechos, el cual tiene también un sentido kerigmático, puesto que anuncia igualmente la salvación [18].

Según Lc, la Iglesia, que llena el tiempo comprendido entre la resurrección de Jesucristo y su parusía, es «obra» de Dios. Es la obra de la que «se dice ya en los Profetas: Ved, los que despreciáis, y asombraos, y desapareced. Porque haré una obra en vuestros días, obra que no creeréis si alguien os la cuenta» (Act 13,41; Hab 1,5). Es la maravilla escatológica de Dios, que como tal no puede ser aniquilada (Act 5,38s); el Señor «hace saber esto desde la eternidad» (Act 15,18). Expresamente se dice que Dios ha «llamado» para esa obra suya a Bernabé y Pablo y que el Espíritu Santo los ha reservado «para la obra» (Act 13,2) que luego ellos «llevan a cabo» (Act 14,26). Pero también se refieren a este hecho las formulaciones en pasiva con las que se informa de la fundación o crecimiento de las comunidades. Así, en Act 2,41 se dice: «Y en aquel día se añadieron (προσετέθησαν) unas tres mil almas», y en Act 2,47: «El Señor llevaba todos los días a unirse con ellos a los que se habían de salvar» (cf. Act 5,14; 11,24). Es interesante también la formulación de Act 17,4: «Y algunos de ellos quedaron convencidos, uniéndose a Pablo y Silas...».

Este Dios, que actúa en la edificación de la Iglesia y que hace de ella su obra, es, según Lc, el Dios creador. Es el Dios «que da a todo la vida y el aliento», el cual «no ha dejado de dar testimonio» de sí, «no está lejos de nosotros», «en él vivimos y nos movemos y somos» (por ejemplo, cf. Act 14,15ss; 17,24-28). Todos los hombres le presienten, se preguntan por él, le veneran sin saberlo con sus dioses, sus templos, sus altares y sus sacrificios (cf. Act 14,11ss; 17,22ss; 19,29ss; 28,6, etc.). Es tam-

[18] No se puede decir con R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga, ^{5}1965, 469, «que él (Lc) hace seguir los Hechos a su evangelio, lo cual confirma completamente que ha abandonado el sentido originariamente kerigmático de la tradición de Jesús y lo ha historificado». Al contrario: Lc ha extendido el kerigma a la historia de la Iglesia primitiva. La exposición histórico-salvífica no es todavía una historificación.

bién el Dios que se reveló primeramente en Israel. Es el Dios de Israel y de sus padres. Y lo es de tal manera, que esta revelación suya de promesas y modelos plenos mira hacia Jesús (cf., por ejemplo, Act 3,22ss). Dios dirige la historia salvífica de Israel hacia el objetivo, todavía oculto, pero real, que es Jesús (cf., por ejemplo, Act 13,16ss). Los profetas y Moisés sólo han anunciado propiamente una cosa, que es precisamente este Jesús, el Cristo: «Y, empezando por Moisés y por todos los profetas, les explicó en todas las escrituras lo que había sobre él», dice Jesús resucitado (Lc 24,27; cf. 24,45); de su apóstol se dice en Act 28,23: «El les declaró, dando testimonio del reino de Dios y persuadiéndoles sobre Jesús, a partir de la ley de Moisés y de los Profetas, desde el amanecer hasta el anochecer» (cf. también 8,30ss; 10,43; 13,32ss; 17,11; 26,6, etc.). Pero con Jesús la promesa de la revelación de Dios a Israel tiene siempre a la vista la Iglesia de los judíos y de los gentiles. En el concilio de los apóstoles (Act 15,15s) dice así Santiago, citando a Am 9,11s: «Yo volveré después de eso y restauraré el pabellón de David, que estaba caído; y volveré a elevar sus ruinas y lo pondré en pie»... La Iglesia es, también para Lc, «el verdadero Israel», que ha relevado al antiguo. «Prueba de ello es que el resucitado aparece en Jerusalén y provisionalmente vincula a los apóstoles a esta ciudad. Es aquí donde se envía al Espíritu. La Iglesia de los cristianos gentiles está también referida a Jerusalén...». «La misión se dirige siempre en primer término a los judíos y, sólo después que éstos han rechazado la salvación, se orienta a los gentiles», dice con razón H. Conzelmann [19].

En último término, Dios se revela definitivamente en Jesús. Mediante esta revelación se verifica el cumplimiento de las promesas, la obra de Dios, la Iglesia. Para Lc, esta revelación comprende a Jesús en su historia terrena, al crucificado y resucitado y a aquel que se apareció a sus testigos elegidos en calidad de resucitado de entre los muertos y exaltado. Esto es digno de consideración por diversos capítulos. Dios se revela cumpliendo todo ya en el Jesús terreno, en Jesús el «Nazareno», como se le llama con frecuencia (Lc 18,37; Act 2,22; 3,6; 4,10, etc.). Seguramente con esta expresión Lc quiere decir: Jesús «de Nazaret» [20]. Esta pertenencia de la actuación terrena de Jesús a la revelación destaca especialmente en dos pasajes de los Hechos: 2,22ss y, sobre todo, 10,36ss. Precisamente estos pasajes (cf., por ejemplo, también Lc 24,19) nos hacen advertir que también para Lc esta actuación de Jesús es exclusivamente el supuesto previo para el acontecimiento propiamente dicho de la revelación de Dios

[19] H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments,* Munich, 1967, 172. Cf. también E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* = AThANT 35, Zurich, 1962, 56s.

[20] E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* = KEK, Gotinga, [12-13]1959, para Act 2,22; H. Schaeder, *Ναζαρηνός, Ναζωραῖος:* ThW IV (1942), 879-884.

en Jesús, la cruz y la resurrección, y sólo puede entenderse a la luz de éstas. Desde el final de Lc al final de Act se habla de estos acontecimientos con diversas formulaciones influidas ya por las fórmulas de fe de la comunidad primitiva. La cruz y la resurrección aparecen claramente subordinadas entre sí como centro del acontecimiento salvífico global de Jesús. Nos basta con seguir leyendo los dos textos indicados para ver con claridad dónde carga Lc el peso de la predicación salvífica (Act 2,23ss; 10,39b-43). Pero pueden citarse también, entre otros, 2,36; 3,13ss; 5, 30ss; 13,26-35, etc. Dios se revela en un acontecimiento dentro del cual la actividad de Jesús desemboca en su pasión; de todas formas, Lc apenas reflexiona sobre la relación entre la actividad y la pasión. El sentido de este acontecimiento se descubre en la resurrección de Jesús: en ella actúa el Dios que resucita a los muertos (cf., por ejemplo, Lc 24,5; Act 26,8; también 23,6; 24,21). Es característica la frase de Act 4,2: καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν. Pero la resurrección de Jesús crucificado penetra en el horizonte de la historia por cuanto el resucitado se deja «ver» como tal. Lucas lo proclama tanto en Lc 24, de manera expresa y reiterada, como en Act 1; 3,15; 10,40s; 13,31. En este punto no podemos olvidar que las apariciones, temporalmente limitadas, de Jesús resucitado son, también para Lc, las de aquel que propiamente ha sido ya exaltado en la resurrección. Según Lc (24,5), él es «el viviente», el que «está vivo» (24,23), el que «se les había mostrado vivo después de su pasión, con muchas pruebas, dejándoseles ver durante cuarenta días y hablándoles del reino de Dios» (Act 1,3). «El Dios de Abrahán y de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado —por su resurrección— a su siervo Jesús» (3,13). Y el resucitado pregunta a los discípulos que iban hacia Emaús: «¿No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar en su gloria?» (Lc 24,26). A partir de aquí se comprende que, según Lc, Pablo aparezca siempre junto a Pedro, aunque en realidad quien se le apareció fue «sólo» el exaltado como tal y aunque él, Pablo, no fue testigo de la actuación terrena de Jesús y de su aparición como resucitado. Precisamente este punto de vista de que el resucitado se deja ver en calidad de resucitado y glorificado dentro de un período de tiempo sagrado y a determinados testigos tiene particular importancia para Lc. En último término, en este acontecimiento revelador es donde, según Lc, radica el fundamento de la Iglesia, oculto todavía, pero ya no como simple promesa, sino como cumplimiento. ¿Qué es lo que para Lc ocurre en este acontecimiento? La autorrevelación de Jesús como resucitado en persona a «los apóstoles» (Act 1,3; Lc 24,36ss). Significa además su automanifestación en palabras y signos; más concretamente, la revelación de la acción de Dios en la pasión y resurrección de Jesús a partir de las Escrituras del AT (Lc 24,26.32.44ss) y el anuncio del reino de Dios (Act 1,3) y después la automanifestación de Jesús en el signo de

la fracción del pan (Lc 24,30s.35). Más aún: la inauguración del kerigma en su nombre a todos los pueblos (Lc 24,47), el recurso a los «once» como testigos (Lc 24,47; Act 1,8) o encargados por el Espíritu Santo (el del resucitado) (Act 1,2), la promesa del Espíritu Santo a los testigos (Lc 24,49; Act 1,8). Por último, la determinación del «tiempo», o mejor, de un plazo incalculable para la actuación del Espíritu y de los testigos bajo la soberanía del Señor exaltado y que ha de venir (Act 1,6ss). Los «tiempos de la ignorancia» han pasado (Act 17,30; cf. 3,17) justamente a raíz de la revelación. Su Dios ha «dado fe (de Jesús) a todos al resucitarle de entre los muertos» (Act 17,31), con lo cual ha irrumpido el tiempo nuevo. La Iglesia, cuyo supuesto previo son los acontecimientos mencionados, tiene ahora este tiempo, que no dura indefinidamente, sino sólo hasta que vuelva el exaltado en calidad de juez destinado por Dios (Act 1,11; 3,19ss; 10,42s; 17,30s).

2. *Tiempo de la acción eficaz del Espíritu*

El tiempo de la Iglesia es para Lc el tiempo de la actuación eficaz del Espíritu. A este Espíritu [21] se le llama en la mayor parte de los casos τὸ πνεῦμα ἅγιον (Act 1,2.5.8.16; 2,4.18, etc.). Así, se le designa como Espíritu propio de Dios, superior a todo espíritu del mundo. Como lo llama en la cita de Joel (Act 2,17.18), es «mi Espíritu», el «Espíritu del Señor» (πνεῦμα κυρίου; cf. Act 5,9.3; 8,39). Actuaba ya en la palabra de David que se conserva en la Escritura (Act 1,16; 4,25) y en la palabra del profeta Isaías (Act 28,25), pero también en el profeta precursor de Jesús, Juan el Bautista (Lc 1,15.17), en Isabel (Lc 1,41), Zacarías (Lc 1,67) y Simeón (Lc 2,25.27). Pero este Espíritu es también el Espíritu de Jesús. Así, se menciona en Act 16,7: «El Espíritu de Jesús no se lo consintió». Jesús, que según Lc es concebido por obra del Espíritu Santo (Lc 1,35) y ungido con el Espíritu (Lc 3,21s; 4,16ss), que habla y actúa con la fuerza del Espíritu Santo (Act 10,38) y es conducido por él (Lc 4,1.14; 10,21), es también quien «bautizará con Espíritu Santo y fuego» (Lc 3,16). Pero ¿cuándo ocurrirá esto? Después de su resurrección y exaltación. Al final de Lc, Jesús resucitado dice así a sus discípulos: «Mirad, yo envío sobre vosotros la promesa de mi Padre» (Lc 24,49). Los Hechos lo confirman. Hay en ellos tres pasajes de particular significación, concretamente 1,2; 2,33-36 y 2,38. En cuanto κύριος y Χριστός, Jesús derrama el Espíritu que ha recibido del Padre al haber sido exaltado a la diestra de Dios; lo derrama sobre el grupo que vuelve a ser de los «doce», en favor de aque-

[21] Cf. H. v. Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* = BWANT 3, F. 3, Stuttgart, 1926; H. E. Dana, *The Holy Spirit in Acts*, Londres, 1943; H. Conzelmann, *op. cit.*, 171.

llos que se convierten y se hacen bautizar para el perdón de los pecados. Con ello estamos ya en «los últimos días» y se cumplen las promesas.

Pero ¿en qué sentido la Iglesia se crea, según Lc, mediante la efusión del Espíritu? En el sentido, podemos decir, de que se apoderó de los Doce —que para Lc son siempre «los apóstoles»— y fue comunicado a Pablo con la consiguiente misión de predicar; en el sentido de que, gracias a este Espíritu, los Doce y Pablo van suscitando las comunidades, con lo que el Espíritu desciende sobre sus miembros y reina en ellas. Estos puntos merecen algún desarrollo.

Para Lc, «los doce» o «los once» son una institución decisiva para la Iglesia naciente, incluso después de la muerte y resurrección de Jesús. Pero es curioso que sólo en Act 6,2 se les mencione como οἱ δώδεκα. Fuera de aquí son οἱ ἕνδεκα ἀπόστολοι (Act 1,26) o simplemente οἱ ἀπόστολοι (Act 1,2; 2,37.42.43; 4,33, etc., así como Lc 6,13, donde se les identifica expresamente con los apóstoles; cf. Lc 9,10; 17,5; 22,14; 24,10). Con otras palabras: para Lc son los jefes y jueces escatológicos ante la Iglesia universal, y precisamente en cuanto que son sus primeros misioneros. Tras el relato de las apariciones del resucitado y su ascensión a los cielos, Lc repite la llamada «lista de los apóstoles» (Act 1,13), que ya nos había ofrecido en Lc 6,12-16. Describe la primera comunidad de Jerusalén, que se reúne con ellos y a la que pertenecen después en el círculo más próximo en torno suyo «las mujeres y María, la madre de Jesús, y sus hermanos» (Act 1,14). Son «los once y los suyos» (Lc 24,33; cf. 24,9.10). Estos Once se vuelven a completar mediante la elección de Matías por Dios a base de sorteo (Act 1,26). «Estaba reunida una multitud de cerca de ciento veinte personas»; tal es el grupo al cual hace Pedro la propuesta (Act 1,15). Se trataba de completar la corporación escatológica, la cual seguía teniendo importancia como grupo de «los apóstoles». Estos tienen una ἐπισκοπή (Act 1,20b). Convocan a la «multitud de los discípulos» (Act 6,2). Los diáconos elegidos por la comunidad «se presentaban a los apóstoles, quienes, después de rezar, les impusieron las manos» (Act 6,6). Envían a Samaría a Pedro y a Juan (Act 8,14). Las condiciones que habían de cumplir los candidatos nos permiten conocer de dónde les viene su autoridad. El candidato debía ser uno de los varones «que nos han acompañado en todo el tiempo en que el Señor Jesús estuvo y anduvo con nosotros, empezando desde el bautismo de Juan hasta el día en que nos quedamos sin él» (Act 1,21s). La continuación de la frase que acabamos de citar indica claramente cuál es su cometido más importante: «Uno de ellos que se haga con nosotros testigo de la resurrección» (Act 1,22b). Entre los «apóstoles» sigue destacando Pedro (cf. 22,31s), de tal modo que ahora puede también hablarse de «Pedro y los demás apóstoles» (Act 2,37), «Pedro con los once» (Act 2,14), «Pedro y los apóstoles» (Act 5,29). Cuando en los Hechos se habla de él

—12,17 y después 15,7ss— es también el portavoz (cf. Act 1,15; 2,14. 37s; 3,3s.6.11.12; 4,1.8.13.19; 8,20). Pero tiene asimismo la dirección de la comunidad. Por iniciativa suya se completa el número de doce (Act 1,15ss). Ananías y Safira ponen «una parte del precio de la finca vendida a los pies de los apóstoles» (Act 5,2), pero después la presentan a Pedro (5,3.8s). Pedro es también el iniciador de la misión a los gentiles y había sido ya misionero en Samaría (Act 9,32ss.36ss). Lo es por orden expresa de Dios y defiende este paso, con el cual los Doce se convierten en testigos apostólicos para la Iglesia de los judíos y de los paganos (Act 10s; 15,7ss).

Según Lc, se les comunica a estos Doce el Espíritu Santo (Act 2,1ss), que les había prometido el resucitado (Lc 24,49; Act 1,5.8). Pasan a ser los portadores y dispensadores originarios del Espíritu y, en cuanto tales, «testigos» de Jesús «en Jerusalén y en toda Judea y Samaría y hasta el confín de la tierra» (Act 1,8; cf. también 5,31s). Lo que ellos son por formar parte del grupo de los «Doce» no lo deben al Espíritu. Pero sí han recibido el Espíritu en cuanto que es la δύναμις, el poder y la fuerza para ser apóstoles en el sentido de «testigos», que mediante el Espíritu suscitan a su vez el Espíritu. Así, el Espíritu habla a Pedro (Act 10,19); Pedro habla en presencia del sanedrín «lleno del Espíritu Santo» (Act 4,8); Pedro y Juan piden el Espíritu Santo para los samaritanos, quienes lo reciben mediante su imposición de manos (Act 8,15ss); mentir a los apóstoles significa «mentir al Espíritu Santo» (Act 5,3) o «tentar al Espíritu del Señor» (Act 5,9); la determinación de los apóstoles y los ancianos en Jerusalén es una determinación del Espíritu Santo (Act 15,28); además, los Doce y cada uno de ellos llenan, si podemos decirlo así, el mundo de Espíritu. Portadores del Espíritu en Pentecostés, se convierten, por ser apóstoles y testigos, en un Pentecostés siempre nuevo. El mejor ejemplo de esto es, según Lc, la predicación de Pedro en Cesarea ante el centurión Cornelio y los suyos (Act 10,44-48).

Pero para Lc no son sólo «los doce» quienes se han convertido en «testigos» apostólicos por la efusión del Espíritu Santo, sino también el extraño solitario, el apóstol de excepción: Pablo. Cierto que, en el conjunto de la historia salvífica de la Iglesia primitiva, Pablo ocupa una posición insegura. Casi toda la segunda parte de los Hechos nos informa sobre él, al igual que Pedro ocupa el centro de la primera, de tal forma que dicha obra podría llamarse, en el sentido de su autor, *Acta Petri et Pauli*. Sin embargo, sólo en dos ocasiones es llamado ἀπόστολος en unión de Bernabé y en un sentido más general que los Doce (Act 14,4.14). En síntesis, Pablo [22] no pertenece al grupo de varones «que nos han acom-

[22] Cf. Ph. Vielhauer, *Zum Paulinismus der Apostolgeschichte:* EvTh 10 (1950), 1-15.

pañado todo el tiempo en que el Señor Jesús estuvo y anduvo entre nosotros» (Act 1,21). Era un perseguidor oficial y personal de las comunidades de Jesús (Act 7,58; 8,3; 9,13.21s). No formó parte del grupo sobre el que descendió el Espíritu Santo en Jerusalén el día de Pentecostés, sino que lo recibió como cualquier cristiano mediante el bautismo (Act 9,17s; 22,16). Según la visión de Lc, tras su conversión fue primero maestro en las sinagogas y en las comunidades de Damasco, Jerusalén y Antioquía (Act 9,19ss.27ss; 11,25s) y formaba parte del grupo de los «profetas y doctores» de la Iglesia de Antioquía (Act 13,1). Fue conducido por Bernabé «a los apóstoles» que vivían en Jerusalén (Act 9,27) y llevado de Tarso a Antioquía (Act 11,25) y, en unión de Bernabé, enviado para recoger limosnas para Jerusalén (Act 11,29; 12,25). En otras palabras: frente a los Doce, sobre los que descansaba la Iglesia, Pablo era un *fenómeno nuevo; propiamente no era más que un doctor y diácono carismático* de la comunidad antioquena. Pero, por otra parte, Pablo consideraba su conversión y su condición de cristiano «como un instrumento elegido de Dios» (Act 9,15), mediante el cual vivió por experiencia la aparición inmediata del *Kyrios* exaltado (Act 9,3ss; 22,6ss; 26,12ss); ésta fue la que le determinó a ser «servidor y testigo» de Jesús, el *Kyrios* exaltado (Act 26,16ss; cf. 9,15s). Esta aparición del exaltado se sitúa, tal como la entienden Lc y él mismo, al mismo nivel que las apariciones del resucitado a los Once. También la misión de Pablo fue motivada por esta aparición. También, según Lucas, el ὤφθη κἀμοί de 1 Cor 15,8 corresponde al ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα de 1 Cor 15,5. Y, como tal, Pablo es el apóstol, y no sólo un profeta o un doctor carismático como se había revelado ya hacía tiempo; por ello se acerca a «los doce» y, al igual que ellos, se convierte en fundamento de la Iglesia. Así, es el Espíritu Santo quien expresamente le envía para ello, sacándolo de la comunidad reunida para el culto (Act 13,1-4). A este respecto, se puede hablar también de su misión de parte de Dios y del «servicio» que él «ha recibido del Señor Jesús» (Act 20,24). En el templo de Jerusalén tiene un éxtasis en el cual le dice Dios: «Vete, porque yo te voy a mandar lejos, a los paganos» (Act 22,21). Por tanto, según la presentación de Lc, Pablo no ha sido enviado por los apóstoles que le han precedido, ni por la comunidad de Jerusalén, ni es tampoco él mismo quien se envía, sino que es Dios, por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo. De esta manera, al igual que «los doce apóstoles», despliega su servicio misionero conducido por el Espíritu Santo (Act 16,6s; 20,22) y «lleno del Espíritu Santo» (cf. Act 13,9: πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου, con la afirmación πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου a propósito de Pedro en Act 4,8). Su servicio es la predicación del evangelio de palabra y obra (Act 13,16.43.45; 14,9.12; 16,14, etc., y además 14,10s; 16,18; 19,6ss; 20,10ss; 28,8s) en el «testimonio» (Act 18,5; 20,21.24; 22,14s, etc.). Pero también forma parte de

su servicio la dirección de las comunidades, como se ve, por ejemplo, en Act 14,23 y como lo atestigua el relato de la convocación de los ancianos de la comunidad de Efeso a Mileto con el discurso de despedida que el Apóstol les dirige (Act 20,17-35). De hecho, puede entonces decirse que Pablo es aproximado a «los doce». Probablemente Lc ve en el apostolado de cada uno de estos dos polos —Pablo y los Doce— el complemento y el correlato del otro.

3. *La palabra apostólica*

Pero cabe preguntar: ¿en qué consiste concretamente la misión de los doce apóstoles y de Pablo, que ahora podemos tomar conjuntamente? O bien, dentro de nuestro actual contexto: ¿de qué manera se hace eficaz el Espíritu que llena a los apóstoles y produce el apostolado? Y con otras palabras, pero en el mismo sentido: ¿cómo es suscitada la Iglesia por los apóstoles en virtud del Espíritu y cómo surgen las comunidades en todo el mundo?

La respuesta es unánime: mediante la palabra y los signos de los apóstoles, servidores de la palabra. El Espíritu Santo, que es el Espíritu de Dios y de Jesús, a través del cual y en el cual se experimenta la presencia de Dios en Jesús, habla en la palabra apostólica. Ya en Lc 12,12 (= Mt 10,20) se refiere una frase de Jesús para cuando sus discípulos comparezcan ante los tribunales. No han de preocuparse por cómo defenderse. «Pues el Espíritu Santo os enseñará en ese momento lo que hay que decir». Mt la formula de manera algo diferente: «Porque no sois vosotros los que habláis, sino que es el Espíritu de vuestro Padre el que habla en vosotros». El Espíritu Santo es el que proporciona la palabra correcta del testimonio. Esto vale con mayor razón para la palabra de la misión y la predicación, si la distinguimos de aquélla. Su paradigma es el relato de Pentecostés. En Act 1,8 se hacía la siguiente promesa: «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis testigos míos en Jerusalén y en toda la Judea y Samaría y hasta lo último de la tierra». Y Act 2,4 refiere: «Y se llenaron todos del Espíritu Santo, empezando a hablar en otros idiomas, según el Espíritu Santo les concedía expresarse» [23]. El lenguaje del Espíritu —tal es el contenido de este acontecimiento escatológico para Lc (cf. Act 2,17)— es al mismo tiempo un lenguaje milagroso y un milagro de lenguaje. Pero también en otras partes se alude a la relación entre el Espíritu y la palabra; por ejemplo, en 4,8: «Entonces Pedro, lleno del Espíritu Santo, les dijo...», o bien en

[23] Ἀποφθέγγεσθαι = declarar con entusiasmo, franca y abiertamente (cf. Act 2, 14; 26,25); W. Bauer, *Griechisch-deutsches WB zum NT*, Berlín, ⁵1958, s. v.

Act 4,33: «Y con gran poder (μεγάλῃ δυνάμει; cf. Act 1,8) los apóstoles daban el testimonio de la resurrección del Señor Jesús». En Act 9,31 se habla de la παράκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος en relación con la misión apostólica. Pero también se habla del Espíritu —anticiparemos este dato— a propósito de Esteban (Act 6,10), Bernabé (11,24), Apolo (18, 25) y la comunidad (4,31). Esta palabra, en la cual se expresa el Espíritu, enciende a su vez el Espíritu, como lo demuestran Act 10,44ss; 11,15; 13,52 (y 44ss) entre otros lugares. Así, la palabra de la predicación apostólica viene a ser ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Act 4,29.31; 8,14; 11,1; 13,7, etc.), o bien ὁ λόγος τοῦ κυρίου (Act 8,25; 12,24; 13,48.49, etc.); pero también se alude a τὰ ῥήματά μου (de Pedro; Act 2,14; cf. 10,44; 11,14), o de Pablo (Act 26,25). La palabra es, por un lado, ἡ διδαχὴ τῶν ἀποστόλων (Act 2,42; cf. 5,28; 17,9.19), y por otro, ἡ διδαχὴ τοῦ κυρίου (Act 13,12). La palabra en que se expresa el Espíritu Santo es al mismo tiempo palabra humana y palabra de Dios.

Diremos, sólo de pasada, que esta palabra es descrita con mucha frecuencia en el libro de los Hechos y que con ello sale a la luz toda su importancia. En nuestro contexto tal vez debamos hacer algunas consideraciones. La predicación apostólica es un παρρησιάζεσθαι, es decir, una palabra libre y franca (cf., por ejemplo, Act 9,27: Pablo ἐν Δαμασκῷ ἐπαρρησιάσατο ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ, y 9,28: παρρησιαζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου; cf. 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 26,26: παρρησιαζόμενος λαλῶ). El sustantivo correspondiente, παρρησία, aparece también en tales contextos (Act 2,29; 4,13.29.31, etc.). La *parresía* es la palabra que brota de la libertad concedida por el Espíritu, es la palabra sincera en el sentido fundamental. La otra consideración importante en la predicación apostólica es el παρακαλεῖν, que incluye la exhortación, el dar ánimos, la persuasión, el consejo y la petición, entre otros elementos. Se emplea sobre todo —aparte de Act 2,40— a propósito de las exhortaciones que se dan dentro de la comunidad para animar y confortar a sus miembros (Act 11,23; 14,21s; 15,32; 16,40; 20,1.2). Por tanto, la palabra, que es evangelio, enseñanza, discurso, proclamación, manifestación pública, aviso, anuncio, comunicación y también palabra del heraldo o kerigma, etc., se propaga con todo su carácter de palabra franca y de consejo que exhorta, ruega, conjura, llama y grita. En todas estas variedades es ὁ λόγος sin más (Act 6,2.7; 8,4; 10,34; 11,19, etc.) [24].

Por ser palabra del Espíritu no está a la disposición caprichosa del Apóstol y tanto menos a la de los carismáticos o de la comunidad en general. Por el contrario, los doce apóstoles son los servidores de la palabra (Act 6,4; cf. Lc 1,2). Como apóstol, Pablo se ocupa «en el servicio del Señor» (Act 23,1), habla de «el servicio» «que yo he recibido del

[24] Para lo que sigue, cf. H. Schlier, *Wort Gottes*, Wurzburgo, 1958.

Señor Jesús: dar testimonio de la buena noticia de la gracia de Dios» (Act 20,24; cf. 26,16). Los doce apóstoles y Pablo sirven al evangelio en la medida en que cargan con la persecución y el sufrimiento por esta palabra. El libro de los Hechos está enteramente jalonado de noticias y relatos de amenazas, asechanzas, prisiones, flagelaciones y muertes sufridas por los mensajeros apostólicos (Act 4,3ss.25ss; 5,17ss.26ss.41; 6,11ss; 7,54ss; 8,1ss, etc., y además 13,50ss; 14,5ss; 15,26; 16,19ss; 17,5ss, etc.). Arriesgan su vida por el evangelio (Act 20,22s; 21,13s). Pero este sufrimiento no es algo casual y motivado por las situaciones, sino que se da necesariamente junto con la predicación y la aceptación del evangelio (Act 9,15s; 14,31s; cf. 20,18s). También se habla con frecuencia de esta palabra a la cual sirven los apóstoles como si fuera una realidad autónoma. Así, puede decirse: «La palabra crecía» (Act 6,7), «la palabra cundía y se difundía» (Act 12,24), «la palabra se extendía y se consolidaba» (Act 19,20; cf. también 13,29). Por ello dice Pablo con ocasión de su despedida en Mileto: «Y ahora os encomiendo al Señor y a la palabra de su gracia, que puede edificar y dar la herencia a todos los santificados» (Act 20,32). La Iglesia está encomendada a Dios y a la palabra poderosa de su gracia [25].

Pero ¿cuál es el contenido de esta palabra del Espíritu que edifica la Iglesia?, ¿qué es lo que esta palabra dice? Naturalmente, expresa el acontecimiento del que nace el Espíritu Santo y que es abierto por este mismo Espíritu. Como ya hemos dicho que este acontecimiento es el fundamental supuesto previo de la edificación de la Iglesia, nos limitaremos a recordarlo una vez más en nuestro contexto. Esta palabra, a la cual se debe la Iglesia, predica «el evangelio de Jesús» (Act 8,35: εὐηγγελίσατο... τὸν Ἰησοῦν). Puede también decirse: predicar «al Mesías Jesús» (Act 5,42), o κηρύσσειν τὸν Χριστόν (Act 8,5), o también εὐαγγελίζεσθαι τὸν κύριον Ἰησοῦν (11,20). En este contexto aparecen pequeñas fórmulas de fe, como, por ejemplo, Act 18,5: ante los judíos Pablo proclamaba εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν (cf. 18,28), o bien ἐκήρυσσεν τὸν Ἰησοῦν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Act 9,20). Además, la palabra expresa τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, «las cosas referentes a Jesús», que incluyen lógicamente para Lc la muerte y resurrección, la exaltación y la parusía (Act 18,25; cf. 23,5). En Act 28,31 aparece la siguiente formulación: «Predicando el reino de Dios y enseñando sobre el Señor Jesucristo, con toda firmeza y sin obstáculos». Pero el centro de esta predicación es para Lc, lo mismo en el caso de los doce apóstoles que en el de Pablo, la resurrección de Cristo de entre los muertos, como se ve, por ejemplo, en Act 1,21s; 2, 30ss; 4,33; 22,14s; 26,16 (cf. también Act 17,18: τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν

[25] Cf. J. Dupont, *Paulus an die Seelsorger. Das Vermächtnis von Milet*, Düsseldorf, 1966, 168-178.

ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο). Se trata, naturalmente, de la resurrección de Jesús, que padeció y murió en la cruz, como se pone de manifiesto en Act 17,3; 26,22s, etc. Pero la cruz y la resurrección se integran dentro de la serie de los demás acontecimientos de la vida de Jesús, cuyos testigos fueron también los Doce, como lo demuestra sobre todo Act 10, 36-43. El conjunto de los acontecimientos de la vida de Jesús, desde Juan el Bautista hasta la venida futura de Jesús en su oficio de juez, se integra en la historia global de la salvación; véase cómo lo expone, por ejemplo, Pablo en Act 13,16-33. Esta historia es, en efecto, πᾶσα ἡ βουλὴ τοῦ θεοῦ (Act 20,27) [26]. En este acontecimiento salvífico de Jesús se nos ofrece por parte de Dios el «perdón de los pecados», que se nos anuncia mediante el evangelio: «Sabed entonces, hermanos, que por él se os anuncia el perdón de los pecados», dice Act 13,38 (cf. 5,31; Lc 24,46ss). Por ello la revelación que se nos hace en el acontecimiento salvífico de Jesucristo exige «la conversión» de los oyentes, su orientación a este Dios vivo, creador y conductor de la historia (Act 14,15; 26,17ss; cf. 11,18). Pero esta conversión es, como veremos todavía, el despertar de la fe, que recibe la prometida remisión de los pecados (Act 10,43). Así, el sermón de Pedro en Pentecostés concluye con la invitación a la conversión y al bautismo (Act 2,37s).

Por todo lo dicho, la palabra de Dios, que hace que la acción de Dios en Jesús nos salga al encuentro en virtud del Espíritu Santo y podamos vivirla en la fe, con lo que se construye la Iglesia, es ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης (Act 13,26). Pedro «te dirá (a Cornelio) palabras con que te salvarás tú y también toda tu casa», se lee en Act 11,14. Pero la liberación o la salvación es «la vida». Por eso puede decir Act 11,18: «... ellos dijeron: Así, también a los paganos Dios les ha dado la conversión para la vida» (cf. 5,20; 13,46.48). El Jesús crucificado y resucitado es también ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (Act 3,15). Mas la «vida» es también «la luz». La conversión es también vuelta «de las tinieblas a la luz» (Act 26,17s). El Jesús resucitado de entre los muertos predica la luz tanto a Israel como a los gentiles (cf. Act 26,23). Así, el λόγος τοῦ θεοῦ, que predican los apóstoles, es ὁ λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ (Act 14,3). Pablo ha de «dar testimonio del evangelio de la gracia de Dios» (Act 20,24). Así, como hemos visto, encomienda a la comunidad de Efeso al κύριος y τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ (Act 20,32). La gracia de Dios es salvación, vida y luz. Es ofrecida a todos los pueblos en virtud del Espíritu Santo a través de la palabra apostólica.

Según Lc, el Espíritu Santo no se sirve exclusivamente de la palabra, sino que actúa también eficazmente en poderosos signos. Ya el relato de

[26] H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit Studien zur Theologie des Lukas*, Tubinga, ⁴1962, 141, nota 2.

Pentecostés [27] alude a esto, en cuanto que es el Espíritu el que suscita el milagro de las lenguas, que presenta una conexión peculiar entre la glosolalia y el hablar en lenguas humanas extrañas. El Espíritu obtiene para ellos una palabra que va más allá de todo lenguaje humano y que puede ser dicha y comprendida en cualquier lenguaje humano (Act 2,4.6.11.17). También se menciona la glosolalia (Act 14,46; 19,6). El Espíritu realiza otras τέρατα καὶ σημεῖα o σημεῖα καὶ δυνάμεις (cf. Act 2,22.43; 4, 30, etc.; 8,13; 10,38, etc.), o bien σημεῖα sin más (cf. Act 4,16.22; 4,6). Estos prodigios y signos consisten, por ejemplo, en curaciones (Act 4,16. 22.30, etc.) o en la expulsión de demonios, o en πνεύματα ἀκάθαρτα (por ejemplo, 5,16). Se realizan sobre todo «mediante los apóstoles» (Act 2,43) o, como se dice también, διὰ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων (Act 5,12). Transmiten las obras de Jesús (Act 2,22; cf. 4,16, etc.). Sin embargo, no son ellos propiamente quienes allí actúan, sino que es Dios quien hace sus obras a través de ellos y por sus manos. «Con gran confianza en el Señor, que daba testimonio para la predicación de su gracia, concediendo que por sus manos ocurrieran signos y prodigios» (Act 14,3; cf. 15,12; 19,11; también 4,29s). Pero también se hacen por Jesucristo (Act 9,34) y sobre todo «por el nombre de Jesucristo» (Act 3,6ss; 4, 10.29s) [28]. El nombre mismo salva cuando se cree en él (Act 3,16). Esto se opone expresamente a que uno actúe por sus propias fuerzas (Act 3, 12). Para predicar este «nombre» ha sido elegido el Apóstol (Act 9,15); en virtud de él, se predica (Act 4,17) o se «enseña» (Act 4,18; 5,28.40); por él predica el Apóstol abiertamente (Act 9,27.28); este nombre es, junto con el reino de Dios, el contenido del evangelio (Act 8,12). Por este nombre todo el que cree en él recibe el perdón de los pecados (Act 10,43; cf. 26,18). En virtud de este nombre, se exige también la conversión (cf. Lc 24,47). Es el único nombre por el cual uno se puede salvar (Act 4,12; cf. 2,21). Hay que creer en él (Act 3,16), «invocarlo» (Act 2, 21; 9,14.21) y «engrandecerlo» (Act 19,17). Uno se bautiza para él o en él (Act 8,16; 19,5s; 10,48); en el bautismo se recibe el Espíritu por la imposición de las manos (Act 8,16; 19,5s). Finalmente, por este nombre sufren y mueren los apóstoles (Act 5,41; 9,16; 15,26; 21,13). En este nombre se hace presente Jesús mismo. Según Act 4,7, los miembros del sanedrín preguntan a Pedro y a Juan tras la curación del tullido: ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι ἐποιήσατε τοῦτο ὑμεῖς. En el nombre de Jesús actúa el poder de Jesús. Esto ha de entenderse de una manera concreta, según se desprende del interés que muestra Lc por distinguir estos prodigios obrados por los apóstoles de cualquier tipo de magia (Act 8,9ss; 13,8; 19,13ss). El Espíritu Santo no puede tenerse por dinero, es «el don

[27] E. Haenchen, *op. cit.*, 130-139.
[28] W. Heitmüller, *«Im Namen Jesu»*, Gotinga, 1903, 52-64.

de Dios» (8,20), y no está a disposición de los hombres. El nombre del Señor Jesús no puede ser objeto de usurpación (19,13ss). Los milagros y los signos que se realizan en virtud de este nombre ocurren sólo en un contexto de fe (Act 3,16; 14,9).

Con ello queda indicado el sentido de semejantes «prodigios y signos». Frecuentemente los hemos mencionado ya de manera expresa junto a la palabra (cf. Act 4,29s; 8,6ss; 19,10s). Más aún: en Act 13,12 se designa como «doctrina del Señor» la palabra amenazadora y taumatúrgica de Pablo. La relación entre palabra y portento, tal como la entiende Lc, se esclarece a la luz del pasaje ya citado de Act 14,3, según el cual los prodigios y signos obrados por manos de los apóstoles son el testimonio de Dios en favor de la palabra de su gracia que ellos predican. Son una prueba de la autoridad de la palabra apostólica. Los prodigios y los signos son una predicación a base de hechos, y en este sentido forman parte del evangelio.

Vemos, pues, lo siguiente: que, según Lc, Dios hace que el Jesús crucificado y resucitado, exaltado luego al poder de Dios, se descubra a los hombres mediante la fuerza iluminadora y vivificadora del Espíritu Santo y que los hombres sepan por experiencia, durante el tiempo concedido al Espíritu, que Jesús es el prometido, que vino ya y que ha de venir al mundo. Esto tiene lugar a través de la palabra de los «doce apóstoles», que está llena de Espíritu y que llena de Espíritu a los demás, judíos y gentiles, y a través de la palabra de Pablo, el apóstol excepcional, que tiene idénticas características. La palabra confirma su carácter salvífico —en sentido pregnante— en las obras salvíficas que demuestran la realidad de esa salvación.

4. *Fe, culto, carisma y ministerio*

Mediante esta palabra apostólica surge la Iglesia. Es su fuente y su fuerza interior permanente. Lo es para aquellos que la aceptan y creen como λόγος τοῦ θεοῦ. Tal es la otra cara de la realidad, subrayada constantemente por el libro de los Hechos. Se habla, en primer lugar, de ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. La gente se reúne por la palabra y «escucha» lo que ella dice (cf. 13,44). El procónsul de Chipre, Sergio Paulo, dice «escuchar la palabra de Dios» (Act 13,7; cf. 10,44; 19,10). El oyente percibe la palabra, la acoge. Para ello se emplea el verbo δέχεσθαι y, en una ocasión, ἀποδέχεσθαι (Act 2,41). «Samaría había acogido la palabra de Dios» (Act 8,14; cf. 11,1; 17,11). Acoger la palabra, y, por tanto, la realidad salvífica que en ella se expresa, equivale a «venir a la fe» y creer. Así, se dice en Act 4,4: «Muchos de los que oyeron la palabra creyeron». Y Pedro declara en el concilio de los apóstoles (Act 15,7):

«Para que por mi boca oyeran los paganos la palabra de la buena noticia y creyeran» (cf. Act 13,7-8). El proceso de formación del creyente se indica con detalles concretos en Act 16,14s. Lidia «escuchó», «y el Señor le abrió el corazón para recibir lo que decía Pablo», se hizo «creyente en el Señor» y se hizo «bautizar con toda su casa». El verbo πιστεύειν se emplea frecuentemente en sentido absoluto (Act 13,48; 14,1; 15,5, etc.), pero de cuando en cuando se menciona también el objeto de la fe (por ejemplo, εἰς... Ἰησοῦν [Act 20,21]; εἰς τὸν κύριον [Act 14,23, etc.]). La fe se abre a este Jesús y —no lo olvidemos— a la totalidad del acontecimiento de Jesús (cf. Act 10,43.36ss).

Esta fe implica un retorno o cambio. Representa un ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν κύριον (cf. Act 11,21; 9,35-42). Según Act 20,21, Pablo ha dado testimonio a judíos y griegos τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν. El retorno a Dios es la μετάνοια, la conversión. La μετάνοια es el contenido de la predicación que se extiende por el mundo mediante los testigos en la fuerza del Espíritu (Lc 24,45-49). La llamada del Apóstol a los ἄνδρες ἀδελφοί es μετανοήσατε (οὖν καὶ ἐπιστρέψατε) (Act 2,38; 3,19; cf. 5,31); esta llamada se dirige también a los hombres en general (Act 17,30; cf. 26,20). Por lo que concierne a los «varones israelitas», esta μετάνοια incluye la renuncia a los pecados (Act 2,38; 3,19) y la recepción del perdón (Act 5,31). Con respecto a los gentiles, incluye un elemento que es el objetivo de la misión de Pablo (Act 26,18): «Para que vuelvan de la tiniebla a la luz y del poder de Satanás a Dios; para que reciban, por la fe en mí, la remisión de los pecados y parte de la herencia con los santificados». Se trata de que «de estos ídolos os volváis hacia el Dios vivo, que hizo el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos». Si atendemos a la μετάνοια observaremos varias peculiaridades: 1) Es también un «apartarse cada cual de sus pecados» (Act 3,26), o un μετανοεῖν... ἀπὸ τῆς κακίας (Act 8,22) y un ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσειν (Act 26, 20). La fe implica una existencia obediente. 2) Este hacerse creyente queda sellado con el bautismo, en el cual se comunica el Espíritu Santo por la imposición de manos (cf. Act 8,17; 9,17; 19,6). A veces el bautismo se menciona solamente como el acto de la realización del ser cristiano (Act 8,16.38; 9,17), pero en la mayor parte de los casos se le presenta en relación con la conversión (Act 2,38), con la acogida de la palabra (Act 2,41) y, sobre todo, con el hacerse creyente (Act 8,12; 16, 15; 18,8). 3) Es verdad que esta vuelta supone una decisión del hombre —unos aceptan la palabra mientras que otros la rechazan (por ejemplo, Act 13,46s; 14,4; 18,6), pero también lo es que, para quien la lleva a cabo, es un don de Dios. El «otorga» a Israel (Act 5,31) y a los gentiles (Act 11,18) «conversión para la vida». Abre a los gentiles «una puerta a la fe» (Act 14,27) y llama a los que están lejos (Act 2,39).

Los que han sido destinados por Dios a la vida eterna (Act 13,48) han llegado a la fe y se han bautizado, son en cuanto tales los miembros de las comunidades y, por tanto, μαθηταί (Act 6,1.2 [τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν]. 7; 9,10.19, etc.). Se llaman Χριστιανοί por vez primera en Antioquía. Son los πιστοί, aunque sólo se les llama con esta expresión en 10,45 (cf. 16,1.15), y, por tanto, son también οἱ ἅγιοι (Act 9,13.32. 41; 26,10). Son asimismo los que pertenecen «al camino» (Act 9,2), «el camino de Dios» o «el camino del Señor» (Act 9,2; 18,25.26); según Act 19,9.23; 22,4; 24,14.22, este ὁδός designa la orientación y la comunidad de fe cristiana, la cual a los ojos de los enemigos y de los que están fuera supone una αἵρεσις (Act 24,5; 28,22) [29]. Son el «pueblo» adquirido para el nombre de Dios, el λαός (Act 15,14; cf. 18,10). Son la ἐκκλησία. Con este concepto se designa unas veces a la iglesia local —por ejemplo, la de Jerusalén (Act 5,8.11; 8,1.3, etc.), la de Antioquía (Act 11,26; 19, 1, etc.) o las de Licaonia y Pisidia (Act 14,23) o Asia (Act 20,17.28)—, o bien, aunque sólo en un caso, la iglesia que abarca Judea, Galilea y Samaría (Act 9,31).

Pero ¿cuál es la vida de estas iglesias convocadas por los doce apóstoles y por Pablo en la fuerza del Espíritu mediante la palabra y los signos, iglesias de los judíos y los gentiles, cuyos miembros han escuchado la palabra, han venido a la fe, se han convertido y se han hecho bautizar como discípulos, creyentes, santos, adictos al «camino»? Vamos a enumerar algunos rasgos de la *ecclesia primitiva* tal como se encuentran en Lc. La comunidad se reúne desde el principio (Act 1,4.6.13s.15; 2,1.44; 4,31, etc.). Primero se reunía en el templo (Lc 24,53; Act 2,46, etc.), pero también en las casas particulares (Act 5,42; 12,12; 16,18-40; 20, 20, etc.). Cuando no se nombra ningún lugar, hemos de pensar también en las estancias más amplias de las casas y también en locales privados o públicos (cf. 19,9). Naturalmente, esto se debió a razones prácticas. No es el espacio el que crea la comunidad, sino que la comunidad va creando paulatinamente su espacio para el culto. En él «se edifica la Iglesia», como dice Act 9,31 (cf. 20,32).

Sin embargo, con ello no queda descrita completamente la vida de la *ekklesia*. Hay otros elementos que pertenecen a la comunidad y a la reunión de la comunidad. Tenemos una indicación sumaria de ellos en Act 2,42-47. Probablemente se describe en este pasaje, como ha demostrado Jeremias [30], el culto cristiano primitivo según lo conoce Lc. Se mencionan aquí: 1) la διδαχὴ τῶν ἀποστόλων; 2) la κοινωνία, que probablemente

[29] W. Michaelis, *ὁδός:* ThW V (1954), 93-95. Cf. además E. Haenchen, *op. cit.*, 268, nota 3.

[30] J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Gotinga, ³1960, 111-114. En otro sentido, H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* = HNT 7, Tubinga, 1963, 31.

significa el compartir la mesa y no los donativos y aportaciones; 3) la κλάσις τοῦ ἄρτου, que después designa la eucaristía, es originariamente un rito de bendición de la mesa antes y después de cada comida; esta designación pasa a referirse a la Cena del Señor cuando se separan el banquete y la eucaristía (cf. Lc 24,30.35; Act 2,42.46; 20,7.11 [27,35]). En todo caso, con la fórmula κλάσις τοῦ ἄρτου se alude a una acción litúrgica, todavía vinculada a una comida, pero que es ya una acción ritual independiente. Representa seguramente una continuación de la comida celebrada en compañía del Resucitado y, por tanto, una continuación de la última Cena con el Jesús terreno. Este rito se verifica en un contexto de διαλέγεσθαι (Act 20,7) o de ὁμιλεῖν (Act 20,11). La comunidad se reúne para celebrarlo (Act 20,7); 4) se habla también de las plegarias (comunes) con que termina la celebración. En los Hechos se mencionan con frecuencia las plegarias. Son proferidas por individuos (por ejemplo, Act 8,24), Pedro y Juan (9,11.40, etc.), Pedro (16,25), Pablo y Silas. Pero también se mencionan plegarias comunes de la asamblea (por ejemplo, 1,14; 12,17). Se trata de una oración cuyo contenido no se especifica (Act 20,36; 21,5), de intercesiones (por ejemplo, 12,5.14.23) y de acciones de gracias y alabanzas (Lc 24,53; Act 11,18; 21,19s). En Act 4,23ss Lc nos ofrece un ejemplo en este sentido. En Act 13,1 se habla de un λειτουργεῖν general de los profetas y doctores en Antioquía. Independientemente del problema de cómo hay que entender la κοινωνία, podemos afirmar que, según Lc, la comunidad que en sus reuniones daba gloria a Dios, se sentía recíprocamente comprometida en sus miembros, como indica Act 2,44. El conjunto de la comunidad tiene un patrimonio común por principio e ideal que es inalienable. «Cada vez que en la comunidad se necesita dinero para los pobres, uno de los poseedores vende su finca o sus objetos de valor y el producto se reparte entre los necesitados» [31]. Esto no era un comunismo. En efecto, la posesión era puesta a disposición, cuando surgían las necesidades, de una manera voluntaria y como una obligación interior, manteniéndose la propiedad privada (Act 4,32ss; 5,4). Los miembros de las comunidades no son sólo μαθηταί, πιστοί y ἅγιοι, sino también ἀδελφοί (por ejemplo, Act 1,15; 9,30; 10,23; 11, 1, etc.) [32]. Para Lc, la Iglesia es por su origen, sus dones y su modo de vida una fraternidad, aunque el evangelista no emplee nunca el concepto de ἀδελφότης.

Pero el que los miembros de la Iglesia sean «hermanos» no significa que sean iguales, pues de entre la fraternidad destacan, sin que ello afecte al espíritu fraterno, dos grupos, que conocemos ya en otros documentos

[31] E. Haenchen, *op. cit.*, 154.

[32] Cf. «la mezcolanza de cultura griega y de AT» (Haenchen) que supone la expresión ἄνδρες ἀδελφοί en los discursos de Act 1,16; 2,29.37; 7,2; 13,15, etc.

neotestamentarios: los carismáticos y los responsables de un «ministerio». Junto con Lc hemos de distinguir exactamente estos puntos: 1) El Espíritu desciende sin duda, como hemos visto, sobre todos los miembros de la comunidad, sobre el conjunto de la Iglesia. En Pentecostés estaban «todos juntos en un lugar» (Act 2,1). De ellos se dice en 2,4: «Y se llenaron todos del Espíritu Santo». Pedro (Act 2,17ss) da la razón de este hecho citando a Joel 2 (cf. también Act 2,33b). En el llamado segundo relato de Pentecostés (Act 10,44ss) se dice igualmente: «Todavía decía Pedro estas frases, cuando cayó el Espíritu Santo sobre todos los que escuchaban la palabra». Pero también podemos traer a colación Act 4,31; 5,32; 11,16s; 19,6. 2) Entre estos miembros de la comunidad que han recibido el Espíritu Santo destacan individuos carismáticos. Lucas no nos ofrece una reflexión sobre la diferencia existente entre estos carismáticos y los restantes miembros de la comunidad, y, por ejemplo, desconoce la distinción paulina entre ser en el Espíritu y existencia según el espíritu (cf. Rom 8,1ss). Se limita a hablar de su eficacia, y para ello se sirve de algunos nombres. Son προφῆται, como Agabo (Act 11,27ss; 21,10s) o los grupos de Antioquía que se mencionan en 13,1ss. También Judas y Silas son llamados «profetas» (Act 15,32), y en 15,22 se les cuenta entre los «hermanos dirigentes», detalle que resulta significativo. También en otros lugares surgen individuos espirituales destacados, como Esteban (Act 6,8.10.15; 7,55); Felipe, del cual se dice en Act 8,29.39 que fue conducido por el Espíritu y tenía cuatro hijas que eran παρθένοι προφητεύουσαι; Bernabé, del que se dice que era «un hombre bueno y lleno del Espíritu Santo y de fe» (Act 11,24), y, por último, Apolo (Act 18, 25). El que todos los miembros de la comunidad hayan recibido dones del Espíritu Santo no quiere decir que los hayan recibido por igual. De entre la masa se destacan especialmente los «profetas». 3) El que los miembros de la Iglesia reciban el Espíritu no significa tampoco que se desconozca la existencia de una especie de «ministerio». Es lógico que éste no se halle todavía desarrollado y que el interés de Lc por el mismo no sea grande [33]. Pero de hecho se le describe de una manera clara, distinguiéndolo como continuación del oficio apostólico, primero en Jerusalén y dentro de la iglesia local. Aparece en los πρεσβύτεροι. Estos son mencionados por vez primera en Act 11,30. Las colectas de los hermanos de Antioquía en favor de los hermanos «que viven en Judea» son enviadas por Bernabé y Saulo «a los ancianos» de Jerusalén. En Act 15,2.6.23; 16,4 se menciona su presencia en Jerusalén juntamente con los apóstoles,

[33] Pero la interpretación de la parábola en Lc 12,22-59; 17,7-10; 19,11-17 debe referirse también a los ministerios eclesiásticos; lo mismo ocurre con las noticias de Act 6,1-6 sobre «los siete», tan difíciles de aclarar. Cf. J. Roloff, *Apostolat-Verkündigung-Kirche,* Gütersloh, 1965, 211-220.

o con éstos y la *ekklesia* (15,4.22). Se les distingue de los ἀπόστολοι, lo cual reviste especial importancia si tenemos en cuenta que Act 11,1 distingue entre οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοί, al igual que Act 12,17 entre Santiago y los hermanos, mientras que en Act 15,23 sólo se llama «hermanos» a los πρεσβύτεροι. Por tanto, los presbíteros, en unión con los apóstoles, forman en Jerusalén, según Act 15 y 16,4, un gremio cerrado, pero diferenciado en sí mismo; en unión con los apóstoles ejercen la instancia directiva y doctrinal sobre toda la Iglesia, es decir, que juntos forman algo así como la presidencia de la sinagoga o el sanedrín. También Act 21,18 nos presenta una especie de presidencia sinagogal. En este pasaje se reúnen en torno a Santiago, que sin duda es el que lleva la dirección. Ya en Act 15,13ss se insinúa que este Santiago es para Lc la autoridad monárquica posapostólica de la comunidad jerosolimitana: en la asamblea aparece Santiago a continuación de Pedro, desarrolla la prueba escriturística en favor del discurso de éste, en el que se exponen los principios, y presenta «la moción que conduce a la resolución necesaria que toma la asamblea». Act 12,17 anticipa este paso de los Doce como poseedores de la ἐπισκοπή a Santiago como cabeza de la comunidad posapostólica. Pedro se despide con las palabras: «Avisad esto a Santiago y a los hermanos». Fuera de Jerusalén, sólo en una ocasión nos informa Lc del establecimiento de los presbíteros en las comunidades cristianas de la gentilidad (Act 14,23), precisamente a través de «los apóstoles Bernabé y Pablo» (cf. Act 14,4.14).

Si echamos una ojeada a los textos, veremos que, según Lc, puede decirse lo siguiente por lo que a los presbíteros se refiere: 1) Son constituidos por «los apóstoles» (Bernabé y Pablo) en las comunidades cristianas de la gentilidad, y esta constitución se basa en la imposición de manos (Act 14,23). (No sabemos cómo llegaron a su ministerio en Jerusalén). 2) Con ello el Espíritu Santo los ha constituido en «inspectores» (20,38). El ministerio se debe al Espíritu. El Espíritu no está contra el ministerio. 3) Así están, de hecho, en la sucesión apostólica. 4) Tienen, juntamente con los apóstoles, poder de decisión en materia de doctrina y gobierno (Act 15,1ss). De una manera más general se designa este ministerio como un ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν mediante ἐπίσκοποι (Act 20,28). 5) Precisamente en este contexto se habla de su oficio de vigilancia frente a los herejes que se introducen en las comunidades (Act 20,29ss). Con otras palabras: en la *ekklesia* que describe Lc se tocan ya los elementos de la tradición, la sucesión y las potestades de magisterio y gobierno; en resumen, del ministerio eclesiástico.

Esta Iglesia de que habla Lc es, finalmente, una *ecclesia pressa,* que es perseguida y pasa por el sufrimiento y el martirio. De la comunidad puede muy decirse (Act 2,47) que «alaba a Dios y encuentra gracia ante el pueblo entero» y que «en toda la Judea y Galilea y Samaría tenía paz»

(Act 9,31). Ahora bien, esto quiere decir únicamente que la persecución y el aprieto no son algo absolutamente inevitable para la Iglesia y que ésta puede, en ocasiones y lugares, disfrutar de la paz de Dios y del afecto del pueblo. Pero la situación «normal» de la Iglesia es, según Lc, la que se describe en los caps. 4-5; 6; 8; 9,1s, o la que se compendia en la persecución y el martirio. Bernabé y Pablo predican a los discípulos (Act 14, 22) que el designio de Dios es «que a través de muchos sufrimientos tenemos que entrar en el reino de Dios». También los sufrimientos contribuyen a la difusión del evangelio y, por tanto, a la edificación de la Iglesia (cf. Act 8,4; 11,19ss). Según Lc 21,12ss par., forman parte de los comienzos de la tribulación escatológica.

Resumiremos una vez más en breves frases lo que sobre la Iglesia se dice en los escritos de Lc. 1) La Iglesia es obra milagrosa de Dios. 2) Está incorporada al conjunto de la historia de la salvación y releva a Israel durante el período que transcurre hasta el retorno de Jesús; es además Iglesia de los judíos y de los gentiles. 3) Tiene su origen en la aparición del Resucitado, que fue crucificado por Israel. 4) Es «edificada» por el Espíritu Santo, a quien envía el Exaltado. 5) Este Espíritu se apodera de los «doce», quienes, tras la muerte y resurrección de Jesucristo, desempeñan un papel fundamental en cuanto que son «los apóstoles», los «testigos» de la actividad de Jesús y de su resurrección, los guardianes de la doctrina y los fundadores y dirigentes de la *ekklesia*. 6) El Espíritu Santo envía también al apóstol de excepción, a quien se ha revelado también el Exaltado. 7) El Espíritu Santo actúa mediante la palabra y los signos, a través de los cuales se comunican el acontecimiento salvífico de Jesús y sus dones. 8) Allí donde se escuche, se acoja y se crea esta palabra, donde tenga lugar la conversión, sellada por el bautismo, surge la comunidad de discípulos y de hermanos que constituye la Iglesia. 9) Esta se reúne en el culto para la palabra y la eucaristía y se manifiesta en su cuidado desinteresado por los pobres. 10) En su estructura se muestra desde el comienzo una cierta organización: en la comunidad, que posee el Espíritu, destacan los carismáticos, especialmente los profetas, y hay quienes desempeñan un ministerio, incipiente, sin duda, de inspección y dirección, los cuales tienen potestad de magisterio y de decisión. 11) Esta Iglesia apostólica espiritual y ministerial de Jesucristo experimenta hasta el fin persecución y sufrimiento, pero de cuando en cuando pasa por épocas de favor y paz en el mundo.

III. LA IGLESIA EN EL EVANGELIO DE JUAN

Al hablar de la noción de la Iglesia en Jn hemos de tener en cuenta que en él no solamente falta el concepto de ἐκκλησία, sino que nunca alude expresamente a la Iglesia en cuanto tal. No obstante, el evangelista la tiene continuamente ante sus ojos, aunque sólo en una determinada perspectiva, concretamente en la que mira, si se nos permite la expresión, a su ser interior.

Este punto se ve claro en el hecho de que Jn apenas entra en la estructura concreta de la Iglesia, considerando, en cambio, la comunión de sus miembros y su relación con Jesús. En otras palabras: la Iglesia es para este evangelio el conjunto de los discípulos de Jesús. Existe desde el principio, según el evangelista, concretada en el grupo de discípulos del Jesús terreno; después se destaca paradigmáticamente como grupo de discípulos del Resucitado y llega a su ser peculiar en el grupo de discípulos del Exaltado, presente en el Espíritu. Según Jn, Jesús no hizo nada sin sus discípulos. Estos aparecen en 1,35ss, donde se da el nombre de algunos que vienen a Jesús, y desde 2,2 hasta el cap. 20 o 21, se les menciona en conjunto como «los discípulos». No hay aquí duda ninguna de que especialmente en Jn 13-17, es decir, en la segunda mitad del evangelio, los discípulos representan al discipulado de Jesús de todos los tiempos, y, por tanto, al hablar de aquéllos, se alude a éstos. Así, se llaman generalmente «los suyos» (13,1) o «los hombres que del mundo me diste» (17,6). En 21,23 los discípulos son llamados «los hermanos». El discipulado de Jesús alcanza hasta la Iglesia, lo cual significa que los miembros de ésta se remontan hasta el grupo de los discípulos del Jesús terreno. Así, pues, los miembros de la Iglesia pueden ser considerados en lo esencial como una derivación del grupo de discípulos del Jesús terreno. La Iglesia es una continua referencia a dicho grupo.

Estos hechos corresponden al otro punto de vista, central en Jn: el ser de Jesús se insinúa en el Jesús terreno de una manera simbólica, y sólo se manifiesta plenamente en el resucitado y exaltado. Este ya está presente en el Jesús terreno, aunque de una manera escondida, pero se manifiesta y da a conocer sólo a raíz de su venida en el Espíritu. El Espíritu le hace aparecer en su gloria, es decir, en su verdad. Este «Espíritu» [34] reposaba ya sobre el Jesús terreno (Jn 1,32ss) y actuaba en él: «Las palabras que os he hablado son espíritu y vida» (6,63). Pero esto sólo se manifiesta y obtiene su resultado después de la entrada de Jesús en la *doxa* de Dios. En este sentido se dice en 7,39b: «Pues todavía no había

[34] Cf. H. Schlier, *Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium*, en *Neutestamentliche Aufsätze* (Hom. J. Schmid), Ratisbona, 1963, 233-239.

Espíritu, porque Jesús todavía no había sido glorificado». Sólo en el Espíritu sale a la luz en su verdad el Jesús terreno ante los discípulos. Sólo con él termina el malentendido o la incomprensión histórica que ellos comparten con el pueblo (2,17.22; 4,27; 6,16ss; 11,12s; 12,16; 13, 28, etc.). Las palabras de Jesús ya no son «enigmas» (παροιμίαι), sino que brotan con παρρησία, libre y claramente (16,25.28).

Por lo demás, en el trasfondo de esta comprensión de Jesús y, consiguientemente, de su discipulado se advierte una comprensión histórica general según la cual las personas y procesos históricos sólo descubren su núcleo más esencial en el horizonte de la historia posterior, que ve también la panorámica de sus repercusiones. La comprensión joánica de la historia no pretende sino contemplar a Jesús y a sus discípulos en el horizonte definitivo y determinante del Espíritu revelador. Una interpretación «histórica» de Jesús y de su discipulado hecha exclusivamente a la luz de los propios hechos y sin ser iluminada por el «Espíritu de la verdad» sería para Jn «carne» y de nada aprovecharía (cf. 6,63).

1. *La Iglesia como grupo de creyentes*

Pero ¿cómo hemos de ver la Iglesia, cuya realidad aparece en el grupo de discípulos del Jesús terreno, en el que se esconde y preanuncia? La Iglesia es, en todo caso, el grupo de los creyentes. A ella se alude en 1,12 cuando se dice: «Pero a cuantos la recibieron, los que creen en su nombre, les dio poder de hacerse hijos de Dios», o en 3,18: «El que cree en él no es condenado; el que no cree, ya está condenado, porque no ha creído en el nombre del Hijo único de Dios» (cf. 3,36; 5,24, etc.). Este grupo sigue abierto (cf. 6,66). En Jn se mencionan también creyentes que no son discípulos en el sentido de que pertenezcan a su círculo (cf. 4, 39.41; 4,53; 9,38; 11,27, etc.). Se distinguen de ellos los que no creen (5,38) o no pueden creer (5,44; 12,39), los que han visto a Jesús y, sin embargo, no creen (6,36; 10,24s; 12,57, etc.). Entre los creyentes hay diferencias: están los que creen en secreto (12,42; 19,38) y los que sólo creen en los signos que Jesús hace (de éstos no se fía; 2,23s), aunque los signos puedan conducir también a una verdadera fe (por ejemplo, 11,45; 12,10; 14,11, etc.). La verdadera fe de los discípulos y, por tanto, de los miembros de la Iglesia tiene, según Jn, tres rasgos característicos: 1) Permanecer en la palabra de Jesús (8,31) o «tener la palabra habitando en vosotros» (5,38; 15,7). 2) Fe que «conoce» (6,69, etc.). 3) Fe que «da mucho fruto» (15,8: «En esto se glorifica mi Padre, en que deis mucho fruto y os hagáis mis discípulos».

El paradigma de los verdaderos discípulos, que creen, aunque estén llenos de incomprensión, es para Juan el grupo de «los doce». Natural-

mente, el evangelista los toma de la tradición, pero ya no los ve como los padres de las tribus del nuevo Israel o como «los apóstoles», sino en cuanto que constituyen el discipulado paradigmático de Jesús. Para ser exactos, puede decirse que éstos, los Doce, son para Juan los discípulos por antonomasia. Dejando a un lado la vigorosa caracterización del traidor Judas (6,71) y del vacilante Tomás (20,24), sólo se les menciona expresamente en 6,67.70, donde se dice que son los verdaderos discípulos, que no se apartan de Jesús, sino que se adhieren a él. Jesús les pregunta: «¿No os he elegido yo a los doce?» (6,70). Pero esto es lo mismo que él dice de los discípulos en general o de los creyentes (15,16): «No me habéis elegido vosotros, sino que yo os he elegido» (cf. 13,18; 15,19). Cuando se citan nombres de discípulos, se trata de los Doce: Andrés (1,40; 6,8; 12,22), Felipe (1,43s.48; 6,5ss; 12,21; 14,8s), Natanael (1,45ss; 21,2), Tomás (11,16; 14,5; 20,24ss; 21,2), Judas (no el Iscariote; 14, 22), los hijos de Zebedeo (21,2), Judas Iscariote (6,71; 12,4; 13,2.11.21. 26ss; 18,2.3.5). Fuera de Judas Iscariote y, como veremos más adelante, de Pedro, todos ellos son considerados como tipos y representantes de los creyentes.

2. *Los discípulos*

La relación de Jesús con sus discípulos y con los miembros de la Iglesia que se incluyen en ellos está determinada ante todo por su presencia futura en el Espíritu. En general, se señala que es Dios quien ha dado a Jesús los discípulos (6,39; cf. 6,44): «Nadie puede venir a mí si no le atrae el Padre», o bien (6,65): «Nadie puede venir a mí si no le ha sido dado por el Padre». El discípulo o el creyente ve que es Dios quien le pone en manos de Jesús. Se sabe elegido como tal por Jesús (6,70; 13, 18; 15,16) o elegido «del mundo», como se puntualiza en 15,19. Pero aquel a quien han sido confiados los apóstoles, elegidos de entre la humanidad, es el que se ha entregado por ellos manifestándoles su amor. «Habiendo amado a los suyos de este mundo, les manifestó su amor hasta el extremo» (13,1). Da su vida «por sus amigos» (15,12s; también 12,24. 25; 13,34). Muere «por el pueblo» (11,50s; 18,14). De esta manera, es «el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (1,29.36).

Precisamente gracias a esta su «ida» Jesús vuelve para quedarse entre los discípulos que le han sido confiados y a quienes él ha elegido. Pero vuelve y permanece en el Espíritu, que la comunidad recibe en la fe (7, 39). Jesús se encuentra constantemente con la comunidad de los discípulos, en la cual reina. En efecto, podemos decir en el sentido de Jn, que el Espíritu es el «otro Jesús». El propio Jn dice: «El otro paráclito» que está junto a ellos «eternamente» (14,15). En él vuelve Jesús, y los discípulos le «ven» (14,2.17.18s; 16,16.22). El les «enseñará todo... y les

recordará todo» lo que Jesús les ha dicho, «pues no hablará por sí, sino cuanto oye hablar, y os dará parte en lo que ha de venir» (16,13); «tomará de lo mío y os dará parte en ello» (16,14); «mostrará culpable al mundo en cuanto a pecado, en cuanto a justificación y en cuanto a condena» (16,8); en resumen, «le guiará hacia toda la verdad» (16,12). De esta manera, Jesús está presente a través del Espíritu en el grupo de discípulos que constituyen la Iglesia. El Espíritu, se dice, «glorificará» a Jesús, hará que resplandezca su *doxa* (16,14); Jesús será «glorificado» efectivamente en los discípulos (17,10). Los que aceptan a Jesús reflejarán su resplandor y su poder.

Así, durante el tiempo del Jesús terreno y durante el tiempo del Jesús glorificado, los discípulos son el grupo al cual se revela (14,22). Tienen dentro de sí el nombre de Dios, en el cual Jesús les custodiaba siempre (17,12). Están bajo su palabra, y a través de ella, reciben luz y vida (17, 2.6.8). La Iglesia es para Juan la Iglesia que está bajo la palabra. La palabra le descubre su presente y su futuro (14,29; 15,20ss; 16,1.13.14. 32s). Por ello la Iglesia está también bajo su mandamiento —el mandamiento del amor— y bajo su modelo determinante (13,34s; 13,15; 15, 12, etc.). Se somete al destino que él marca (15,16) y a sus exigencias de seguimiento (1,43). Lo que la mantiene es el ruego de Jesús (17,9) para que sea santificada en la verdad (17,12) y protegida del maligno (17,15), de modo que permanezca en el nombre de Dios (17,11) y todos sus miembros sean una sola cosa como el Padre y el Hijo son una sola cosa (17,12.20); así, la Iglesia llegará a Jesús y verá su gloria (17,24). Ella es el lugar en el que se cumple lo que se pide en su nombre (14,13; 15,16; 16,23s.26). En y a través de Jesús se le preparan «las moradas» y se le abre el camino para ir a ellas (14,1ss; 17,24). Los discípulos serán morada de Jesús y del Padre (14,23). La Iglesia, es decir, el grupo formado por los discípulos a quienes Jesús ha protegido siempre (17,13) de acuerdo con la voluntad de Dios (6,39), recibirá su paz (14,27; 16,33) y, liberada de todo miedo, se llenará de su alegría consumada, permanente e imperturbable (15,11; 16,20ss; 17,13).

Estos discípulos, y, por tanto, también los miembros de la Iglesia, fundada a raíz de la marcha de Jesús y de su entrega, y en la cual está presente el Espíritu, tienen en él a su «Señor» y son sus siervos (13, 13.16; 15,20). Pero estos siervos son también sus «amigos», pues él comunica la palabra del Padre a aquellos a quienes ha «elegido» y destinado a que den fruto (15,14ss). En la palabra y en el conocimiento de la verdad (8,31) son «libres». El Jesús terreno llama también a sus discípulos «hijitos» (13,33), expresión con la que el maestro se dirige a sus alumnos. El Resucitado vuelve a emplear esta expresión (21,5). Pero los «hijitos» son también «los hermanos» (20,17) del Resucitado, que tienen el mismo Padre, aunque éste se comunica con los «hermanos» a través de

aquél. Por ser sus «siervos» y a la vez sus «amigos», sus «hijos» y sus «hermanos», los discípulos son paradigmáticamente «los suyos» sin más (οἱ ἴδιοι; 13,1; cf. 10,14), los que el Padre le ha dado (10,29) y que le pertenecen a él y al Padre (17,10).

Hay dos textos en los que, desde diferentes perspectivas, se advierte que los discípulos viven de Jesús. El primero es 15,1ss, donde se desarrolla el tema de Jesús como la vid verdadera, es decir, la auténtica y real. La imagen, tomada probablemente del AT [35], nos permite ver a los discípulos de Jesús desde los siguientes puntos de vista: 1) Los discípulos están unidos a Jesús de la manera más estrecha, podríamos decir que por «naturaleza». Son los sarmientos de la vid, que es Jesús. 2) Ellos viven y actúan a partir de Jesús. Sin él nada pueden hacer. 3) Mediante la fidelidad de la fe en él, da fruto su fe, se hace viva en el amor y se cumple su petición. Sólo de esta manera, en esta fidelidad de la fe, son en verdad discípulos suyos. 4) Por esta razón ellos son lo que son y están «limpios» por la palabra de Jesús. 5) Nunca fructifican lo bastante. Pero Dios los está purificando constantemente para que den más fruto. 6) Si abandonan a Jesús, sufren la condena. Son desgajados y echados fuera, se agostan y se les prende fuego. El otro texto es el del rebaño y el pastor (10,1-17). La imagen es tradicional en el antiguo Oriente, entre los griegos, los gnósticos, los judíos, el NT y, sobre todo, el AT. Sirve para expresar, en sus diversas aplicaciones, hechos diferentes, pero dentro de una unidad; en concreto: 1) Jesús es aquel a quien las ovejas siguen como a su pastor legítimo y conocido. Lo conocen desde hace largo tiempo y por eso, en cualquier momento, lo reconocen en seguida. Lo conocen por ser propiedad suya y porque confían en aquel que ha venido y que siempre está viniendo. 2) Jesús es aquel a través del cual las ovejas encuentran entrada, salida y pastos, y así se «salvan». 3) Jesús es «el buen pastor», que da su vida por sus ovejas. Los discípulos viven gracias a su entrega voluntaria. 4) Jesús los guardará eternamente y les dará vida eterna. Nadie será arrebatado de sus manos, es decir, de las del Padre (10,28s). Vemos, pues, que los discípulos que Jesús ha recibido de Dios y a quienes él ha elegido, ha ganado por su entrega, ha puesto al abrigo de su palabra mediante su presencia en el Espíritu y mantiene con su plegaria, viven de Jesús en todos los aspectos. Jesús es el origen, el futuro común y el centro fecundo de su comunidad.

[35] Cf. a este respecto R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament,* Friburgo, 1961, 98s (trad. española: *La Iglesia en el Nuevo Testamento,* Madrid, 1965); E. Schweizer, *Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes,* en *Neotestamentica,* Zurich, 1963, 259-261; R. Borig, *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Johannes 15,1-10,* Munich, 1971. En otro sentido, W. Bauer, *Das Johannesevangelium* = HNT 6, Tubinga, ³1933, 189s; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* = KEK 2, Gotinga, ¹³1953, 407, nota 6.

3. *La Iglesia universal*

El grupo de los discípulos de Jesús formará la Iglesia única y universal. Esta se insinúa ya en la actuación del Jesús terreno. A ella se refiere la samaritana (cap. 4), a quien Jesús se revela como el Mesías (4,26); ella misma da testimonio del Mesías entre las gentes de su ciudad (4,28s) y las pone en camino hacia Jesús (4,20). Muchos llegan a la fe por su palabra. Pero creyeron aún más por la palabra de Jesús, que escucharon cuando se quedó dos días con ellos. Esta fe se expresa así: «Nosotros mismos le hemos oído y sabemos que éste es de verdad el Salvador del mundo» (4,42). El paréntesis de la sección 4,31-38 subraya que el cap. 4 ha de entenderse en este sentido como alusión a la Iglesia universal. Jesús «lleva a cabo su obra», que es la voluntad de Dios y para la cual Dios le ha enviado (4,34), en la «recolección» escatológica de la Iglesia. Cuando los samaritanos se pusieron en camino hacia Jesús era el tiempo de la «siega». El campo del mundo ha ido madurando por la acción de Jesús. Ahora se hace la recolección y se recogen frutos de vida eterna. Los discípulos son enviados a la recolección. Están ya manos a la obra.

También en 12,12ss se insinúa la universalidad de la Iglesia. El pueblo corre en tropel hacia el rey que entra en Jerusalén. Ha oído que Jesús ha resucitado a Lázaro de entre los muertos. Los fariseos interpretan así esta afluencia de gente: «Mirad: todo el mundo se ha ido detrás de él» (12,19). Aunque no lo sepan, están en lo cierto, como lo demuestra el versículo siguiente (12,20): «Había algunos griegos de los que subían a adorar en la fiesta», es decir, prosélitos helenistas; éstos quieren ver a Jesús y se valen de la mediación de Felipe, que, como anota el evangelista, era «de Betsaida de Galilea». Piden a Felipe: «Señor, queremos ver a Jesús» (12,21). Felipe, en compañía de Andrés, va a Jesús y se lo dice. Pero Jesús, sin ocuparse de su petición, les advierte que el grano de trigo sólo produce mucho fruto si cae en la tierra «y muere» (12,24). Por tanto, sólo tras la muerte de Jesús, que es su marcha hacia la gloria, vendrán los pueblos hacia él a través de los discípulos. Sólo el exaltado «atraerá a todos hacia sí» (12,32). Entonces los discípulos «harán las obras» que él hace, e incluso «las harán mayores que éstas» (14,12). Entonces ellos actuarán en el Espíritu, que no conoce fronteras.

Este grupo universal, que se funda en la acción de Jesús, que surge gracias a la acción de los discípulos y comprende gentes de todas las naciones, es a los ojos de Jn la *única* Iglesia de Dios y de Jesús. Su unidad interior, y, por tanto, también exterior, es el sentido y la finalidad de la obra de Jesús, por la que él murió. «Pues Jesús tenía que morir por la nación, y no sólo por la nación, sino también para juntar en unidad a los hijos de Dios dispersos» (11,51s). Tal es el deseo del Buen Pastor, que

en 10,16 aparece formulado de la siguiente manera, tal vez siguiendo a los LXX (Ez 34,23; 37,24): «También tengo otras ovejas que no son de este redil; a ésas tengo que guiarlas también, y escucharán mi voz, y se hará *un solo* rebaño, *un solo* pastor». La plegaria de Jesús es «que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti; que ellos también lo sean en nosotros» (17,21). Para ello Jesús ha dado a los discípulos, por cuya palabra se llega a la fe, «la gloria», es decir, el resplandor y el poder de su amor eterno (cf. 17,5.24), «para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean completamente uno» (17,22s). Pero este grupo universal de los discípulos, que constituye la Iglesia y que está unido en Jesús y en Dios, no tiene su finalidad en sí mismo, sino que ha de tender a que el mundo llegue a la fe mediante esta unidad. Jesús pide «que todos sean uno... para que el mundo crea que tú me has enviado» (17,21.23). El mundo necesita la unidad de la Iglesia en Dios y en Jesucristo para llegar a la fe en la revelación y al reconocimiento del amor que Dios le tiene. Sin la Iglesia de Jesús, universal, una y unificadora, el mundo no llegará a creer y a experimentar que Dios le quiere como al Hijo. A causa de su división, la Iglesia pierde su credibilidad ante el mundo y la pierde también el amor que Dios le ha tenido.

4. *Iglesia y mundo*

Ahora bien, ¿cuál es, según Jn, la relación de los discípulos con el mundo y del mundo con los discípulos? [36]. Los discípulos son enviados al mundo, al igual que Jesús (17,18). Pero no son «del mundo» (17,14), como tampoco lo es Jesús. Su vida no les viene del mundo, sino que han sido «elegidos del mundo» por Jesús, como ya hemos visto (15,19). Pero están en el mundo, y Jesús no pide a su Padre que los saque del mundo, sino que, dentro del mundo, los guarde del mal (17,15), es decir, que no se conformen al mundo, pues éste es «tiniebla» (1,5) y sus caminos y metas están cubiertos de oscuridad (por ejemplo, 12,35ss; 14,4s). Los hombres creen en él y le aman y quedan inmersos en la fatalidad de su tiniebla (3,19s). Lo oscuro y lo opaco del mundo se puede captar en la mentira, el pecado y la muerte, como nos permite advertir especialmente el cap. 8. Pero la mentira, al igual que el pecado, el hacer el mal (3,19ss), está en oposición a la fe y consiste en la incredulidad y en las diversas maneras de amor egoísta. La muerte es el fruto y la fuerza interna, así como la revelación de la mentira y el pecado. Los hombres, tal como se

[36] Cf. H. Schlier, *Welt und Mensch nach dem Johannesevangelium*, en *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge* II, Friburgo, 1964, 242-253.

encuentran en el mundo, están «muertos» (5,25). Dentro de toda su tiniebla, mentira, pecado y muerte, el mundo busca la luz, la verdad, la libertad y la vida, y, por tanto, tiene, en un determinado sentido, un saber y una aspiración a conseguir estos valores (por ejemplo, 4,15; 6,31). Y en esta aspiración se incluye una forma de entendimiento, lo mismo que este entendimiento implica una aspiración. Pero los hombres están ciegos, pues piensan que ven (9,41) y se consideran a sí mismos como la luz, la verdad, la libertad y la vida; no creen en Jesús, que es la luz, la verdad, la libertad y la vida (5,39; 8,24, etc.), sino que le odian y le reducen a nada (8,37ss). Pero los discípulos creen en él y viven de él; no creen en el mundo ni viven del mundo. Por eso la suerte de Jesús los divide en el presente y en el futuro (5,19ss). Según Jn 9,29, los judíos se pusieron de acuerdo «para que a quien le confesara como Cristo se le echara de la sinagoga»; en el futuro ocurre lo mismo a los discípulos en la Iglesia: «Os echarán de las sinagogas; más aún, viene una hora en que todo el que os mate creerá que da culto a Dios. Y lo harán porque no han conocido al Padre ni a mí» (16,2s). Esto es así por principio: «Yo les he dado tu palabra, y el mundo los ha odiado porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo» (17,14). El mundo, que vive de sí mismo y se comprende a partir de sí mismo, ve en los discípulos una oposición merecedora de odio. Pero los discípulos han sido enviados a este mundo para convencerle del amor de Dios, conducirle a la fe y salvarlo (cf. 3,16s; 5,34, etc.).

5. *Estructuras de la Iglesia*

Según Jn, la Iglesia es esencialmente la comunidad de los creyentes que viven de Jesús; esta comunidad puede ya reconocerse en el grupo de discípulos del Jesús terreno y se manifiesta en el tiempo del Jesús glorificado, es decir, del Espíritu. Es entonces, en cuanto tal, el grupo único y universal de los discípulos de Jesús, enviado al mundo y perseguido por éste. Pero Jn nos permite reconocer también ciertas estructuras de este grupo, es decir, de la Iglesia. No suscitan el interés del evangelista y, por ello, quedan más bien en el trasfondo. Pero sería una equivocación pensar que Jn piensa en una Iglesia meramente espiritual o carismática, que estaría en radical contraposición con la Iglesia sacramental y oficial de su tiempo y de todos los tiempos. Al contrario: no sólo en las cartas de Jn, sino también en el evangelio hay ciertas indicaciones de que la Iglesia que Jn ve desde el punto de vista de su constitución existe en el marco de una Iglesia visible y «exterior».

Así, en el evangelio de Juan aparece la misión concreta, expresada mediante los verbos ἀποστέλλειν y πέμπειν. Se habla de ella con referencia a Juan el Bautista, a quien Dios ha enviado (1,6.33; 3,28), y cons-

tantemente, de una manera estereotipada, con referencia a Jesús, al cual ha enviado Dios o el Padre (3,17; 5,36.38; 6,29, etc.; 4,34; 5,30; 6, 38, etc.), y también a propósito de los discípulos, a quienes Jesús envía. En este contexto aparece también —la única vez en el evangelio— el concepto de ἀπόστολος en un sentido general (13,16). Es interesante también 4,38, pasaje que hemos mencionado ya: «Yo os he enviado a sembrar lo que vosotros no habéis trabajado». La misión es un fenómeno escatológico. La concatenación de las misiones es clara en 17,18: «Como tú me has enviado al mundo, también yo les (a los discípulos) he enviado al mundo». Los discípulos continúan la misión de Jesús como enviados suyos (cf. también 13,20). El pasaje más claro es 20,21, donde el Resucitado dice solemnemente a los diez discípulos, los Doce sin Tomás ni Judas Iscariote: «... La paz a vosotros. Como me ha enviado el Padre, así también os envío yo», y cuando Jesús transmite a los discípulos el poder de perdonar pecados y retenerlos, otorgándoles el Espíritu Santo. En las palabras de la misión aparece la Iglesia misionera.

También se habla en Jn del «ministerio». Se manifiesta en la persona y función de Pedro. También él parece ser en primer lugar uno de los discípulos o de los Doce, aunque a la vez es su portavoz (6,68), tal como lo conoce la tradición. Pero para Jn es, sin duda, algo más. Jesús le da desde el principio el nombre de Cefas, que en la tradición significa concretamente el fundamento de la futura Iglesia (1,42). Junto a él está la figura peculiar del «discípulo a quien Jesús amaba» (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20); éste se identifica seguramente con «el otro discípulo» de 20, 3.8; 18,15s, y tal vez con «aquel» que aboga a favor de la veracidad del testimonio del testigo ocular (19,35) y también con el discípulo que ha escrito el evangelio. Pero Pedro y el «discípulo a quien Jesús amaba» son en el evangelio dos figuras competidoras. Parece que con ellas se tiende a presentar la rivalidad existente entre el que posee el «ministerio» y el carismático [37]. De todos modos, lo característico en todas las perícopas en que aparecen juntos Pedro y aquel discípulo (13,23ss; 20,1ss; 21,7.20) es que éste parece ser de un modo especial el confidente de Jesús, mientras Pedro es el que tiene autoridad (y «ministerio»). En el apéndice (Jn 21) se presenta a Pedro como pescador de hombres que introduce a los creyentes en la red irrompible de la Iglesia (21,11) y como pastor que ha recibido de Jesús el encargo de apacentar sus corderos y sus ovejas (21, 15ss), que ama a Jesús y llega a ser mártir (cf. 13,36; 21,18s.22).

También se advierte el principio de la tradición. Se insinúa en 14,26; 16,13s y 15,26. Según este principio, la predicación del Espíritu es inter-

[37] Me parece que esto es lo que de exacto hay en las observaciones de A. Kragerud, *Der Lieblingsjünger Jesu im Johannesevangelium*, Oslo, 1959. Con razón se pronuncia Schnackenburg contra su idea de que el discípulo amado es una figura simbólico-colectiva: BZ N. F. 4 (1960), 302-307.

pretación de la tradición. El Espíritu «no hablará por sí», sino que «hablará cuanto oye hablar» y «tomará de lo mío y os dará parte de ello» (16,13s). Pero esto quiere decir que «él será quien os lo enseñe todo y os recuerde todo lo que os he dicho yo» (14,26). Las palabras pronunciadas por Jesús tienen una permanencia desde el momento en que el Espíritu las hace suyas y cuando Jesús se va a la *doxa,* las «enseña» a los discípulos mediante su «recuerdo». Si no hubiera Espíritu, todo lo que Jesús «ha dicho» (y lo que ha hecho y ha sido) no sería más que un suceso incomprendido del pasado, un hecho muerto. Si no se diera «la transmisión», es decir, el acontecimiento Jesús, que nada más ocurrir queda entregado a la historia, el Espíritu nada tendría que decir. El Espíritu da testimonio de Jesús. Pero lo hace a través de los discípulos que «desde el principio *están* con Jesús» y que, por tanto, están también con él ahora (y siempre) y en este «estar con él» conservan como recuerdo suyo, en la fuerza del Espíritu, el «haber estado con él» desde el principio. Así, Jesús puede unirse también con la comunidad (3,11) y sabe que su saber y ver inmediato se conserva en aquello que la Iglesia ha asumido en la tradición.

También el culto de la Iglesia, si lo consideramos más de cerca, es visible en el evangelio. Podemos recordar en este punto que la adoración «de los verdaderos adoradores», que «adoran al Padre en espíritu y en verdad», ha reemplazado a todo el culto anterior, el de Jerusalén y el del Garizim. La hora escatológica de la verdadera adoración ha llegado ya con Jesús e irrumpirá con el Espíritu (4,19-24). A raíz de la resurrección de Jesús se alza el «templo de su cuerpo» y queda destruido el antiguo templo (2,18-21).

Tenemos incluso indicaciones sobre los sacramentos. Del bautismo se habla expresamente en el diálogo con Nicodemo (3,11ss). Frente al bautismo de Juan, que es bautismo de agua (1,26.31.33), se trata de un bautismo del espíritu, o más exactamente, con el agua y el Espíritu (3,5). Este bautismo produce «el nacimiento de arriba» o «de nuevo» y hace que «quien ha nacido del Espíritu» (3,8) y ya no es «carne», sino «espíritu» (3,6), «llegue al reino de Dios» (3,5) o «vea el reino de Dios» (3,3). Es dudoso que 5,14ss; 9,1ss; 13,9.10 sean alusiones al bautismo, como piensa Cullmann [38]; en cambio, es indiscutible que en 19,34 Jn ve una alusión al bautismo y a la eucaristía desde el punto de vista de su origen: la muerte de Jesús.

La eucaristía se menciona con gran énfasis. Cierto que es difícil hallarla insinuada, como dice O. Cullmann [39], en 2,1-11. Los caps. 14-17 habrían de calificarse más bien como discursos del ágape. En cambio, 19,36 es, como hemos dicho, una alusión a la eucaristía con la mirada

[38] O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst,* Zurich, [3]1956.
[39] Cf. *op. cit.,* 62-69.

puesta en su origen. Y el cap. 6 está dedicado por completo a la eucaristía, pues para Jn la comida de los cinco mil fue su realización oculta durante el tiempo del Jesús terreno; su sentido aparece desde diversas perspectivas en los siguientes discursos de Jesús, hasta que en 6,51c el tema surge de una manera clara y rotunda. En el apéndice la celebra el Resucitado con los discípulos, con lo cual se da a entender que está arraigada en la Iglesia.

También hemos de citar aquí el encargo y el poder de perdonar los pecados y retenerlos (20,21ss). No se trata, como piensan algunos intérpretes [40], de una continuación, una confirmación y un cumplimiento de la función de Jesús en cuanto juez universal (3,19; 5,27; 9,39), sino de una misión de los discípulos, a quienes el Resucitado envía con especiales facultades y concretamente con el poder judicial sobre los pecados de los discípulos, que pueden ser perdonados o retenidos. La comunización del Espíritu no es en absoluto el cumplimiento de las promesas generales del Espíritu, sino una forma nueva y específica; así, el juicio para el que son facultados los discípulos, sobre todo en la variante de Mt 16,19; 18,18, no es el que se lleva a cabo con la predicación de la palabra, sino un acto judicial *sui generis*. Pero «no es totalmente evidente» [41] que este poder sea un poder particular de los apóstoles. Reaparece más bien aquí el doble papel que desempeñan los discípulos, o los Doce, de los que se reúnen diez: por una parte, son los que representan a los creyentes; por otra, hacen valer en ocasiones su carácter tradicional de grupo de los apóstoles.

Resumamos una vez más cómo entiende la Iglesia el evangelio de Juan:

1. Es primordialmente el grupo de los creyentes. Este se hace presente en el grupo de discípulos del Jesús terreno y su paradigma son los Doce, pero se manifiesta como tal mediante el Espíritu después de su glorificación. En su ser provisional y en el definitivo se distingue de las masas, cuya fe es fluctuante, y de los no creyentes.

2. Los miembros de esta comunidad le han sido encomendados a Jesús por parte de Dios. Han sido elegidos por Jesús y, en cuanto discípulos, se deben a la entrega de Jesús por ellos. El está íntimamente unido con ellos mediante el Espíritu de la verdad. Son la Iglesia de Jesús desde todos los puntos de vista.

3. Viven de su palabra (unida a los signos), que les descubre la salvación, y se someten al mandamiento de su amor y a sus exigencias de seguimiento. Les mantiene la plegaria de Jesús, el cual ruega al Padre

[40] Cf., por ejemplo, R. Bultmann, *op. cit.*, 537; H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* = NTD 4, Gotinga, ⁷1954, 259.

[41] R. Bultmann, *op. cit.*, 537.

para que les guarde en su nombre dentro del mundo, vengan a él y vean su gloria. Reciben su paz y tienen la promesa de su gozo. Son, pues, los miembros de la Iglesia, representados en los discípulos de Jesús, sus siervos y amigos, sus hijos y hermanos, los suyos. Sin él no pueden dar fruto. Son el rebaño del Buen Pastor.

4. El grupo de discípulos que constituye la Iglesia es universal y halla su cumplimiento cuando está unido en Jesús. Este grupo prosigue en cuanto tal la obra del amor de Dios en la misión de Jesús, que tiende a ganar el mundo entero para la fe y darle su vida. La Iglesia sólo tiene credibilidad ante el mundo cuando está unida según la voluntad de Jesús.

5. El grupo de discípulos es la Iglesia de Jesús, que, sin ser del mundo, permanece en él y a través de él experimenta la suerte de Jesús. El mundo está hundido en la mentira, el pecado y la muerte, y odia la verdad, la libertad y la vida, aunque sin saberlo suspira por ellas. Como el mundo odia y da muerte a Jesús y a los suyos, la Iglesia es una Iglesia que sufre.

6. Siempre que Jn dirige su mirada al grupo de los discípulos de Jesús, habla de la Iglesia concreta. En el trasfondo del evangelio se muestran determinados elementos de la estructura de la Iglesia: la misión, el ministerio, la tradición y el culto. Por tanto, no se trata de una comunidad puramente espiritual o carismática, aunque el aspecto espiritual predomine. Es significativo que dentro de este contexto espiritual hable explícitamente del bautismo y la eucaristía.

IV. LA IGLESIA EN LAS CARTAS DE JUAN

Sobre la relación de estos escritos con el evangelio de Juan está demostrado que probablemente son más recientes que éste, pero proceden de la misma «escuela». Pues bien, en estos escritos la Iglesia está también presente en el trasfondo, pero algunos elementos de su estructura concreta destacan con mayor claridad que en el evangelio.

1. *El autor y la comunidad*

Dentro del grupo que se refleja en 1 Jn observamos en primer lugar cómo el autor de la carta se distingue de la comunidad a la que escribe; por ejemplo, en 2,1: «Os escribo esto para que no pequéis», o bien en 2,7: «No os escribo un mandato nuevo, sino un mandato antiguo que tuvisteis desde el principio: el mandato antiguo es la palabra que habéis oído» (cf. también 2,8.14.21; 5,13). En 3 Jn 1 y también en 2 Jn 1, tal

vez por imitación, el escritor se llama así mismo ὁ πρεσβύτερος, lo que muy probablemente no se refiere a ningún título oficial, sino que designa su dignidad y autoridad, tal vez en el sentido de aquellos πρεσβύτεροι «a quienes Papías (según Eusebio, *Historia eclesiástica* III, 39, 3s) llama portadores y transmisores de la tradición apostólica» [42]. En 1 Jn el autor renuncia a semejante autodesignación, pero subraya tanto más vigorosamente la validez de su autoridad espiritual. Tal es el resultado que se desprende de la tonalidad global de la carta, especialmente de los siguientes hechos:

1) El autor no sólo se incluye en el «nosotros» de la comunidad, sino que aspira a ser en cuanto tal el representante y portavoz de un grupo dentro de la comunidad, concretamente del grupo que guarda la tradición. Frente al «nosotros» se sitúa un «vosotros»; éstos han de recibir una participación en la κοινωνία, en la cual ya participan los «nosotros» (1 Jn 1,3).

2) Presenta a la comunidad proposiciones vinculantes en materia de fe y lo hace como quien propone una verdad infalible (2,1.15.27).

3) La autoridad espiritual del autor se refleja también en el tratamiento con que se dirige a los miembros de la comunidad destinataria. Por una parte, los llama ἀγαπητοί (2,7 [cf. ἀδελφοί]; 3,12.21; 4,1.7.11; 2 Jn 2.5.11; 3 Jn 1s) y ἀδελφοί (1 Jn 3,13); por otra, τεκνία o παιδία (1 Jn 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21 y 2,14.18). Estos tratamientos suponen una estrecha relación personal, pero también el poder espiritual con que se dirige a sus oyentes el autor de las homilías. En 2 Jn 1 escribe el πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς. El «anciano» se sitúa frente al conjunto de la comunidad destinataria. En 2 Jn 13 manda saludos en nombre de los miembros de la comunidad. En 3 Jn 4 se les llama «mis hijos». Así, pues, en conjunto, podemos decir que en las cartas de Juan se manifiesta una comunidad a la cual se dirige el representante y portavoz de un grupo existente dentro de ella. Este representante escribe en tono paternal y fraternal como guardián de la tradición y en virtud de su autoridad espiritual. En 2-3 Jn se autodenomina ὁ πρεσβύτερος, probablemente en el sentido de un título honorífico tradicional. En 3 Jn se opone con autoridad a un tal Diotrefes, responsable tal vez de un ministerio eclesial, quizá un ἐπίσκοπος; pero el motivo de esta oposición no es una cuestión doctrinal.

[42] R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* = HThK XIII, 3, Friburgo, ³1965, 295-297; R. Bultmann, *Die Johannesbriefe* = KEK 14, Gotinga, ⁷1967, 95.

2. *Naturaleza de la comunidad*

Pero ¿qué dice esta autoridad espiritual sobre la naturaleza de la comunidad? Dice que está en «comunión» con el Padre y con su Hijo Jesucristo y que se funda en el amor preveniente de Dios. Dios ha demostrado este amor enviando a su Hijo, el cual es la manifestación de la vida eterna (1 Jn 1,1ss; cf. además 1 Jn 1,3b y 4,7ss, sobre todo 4,9s.16.19). Jesús (1 Jn 1,7; 4,3.15; 5,1.5), el Cristo (1 Jn 2,22; 5,1), Jesucristo (1 Jn 1,3; 2,1; 4,2; 2 Jn 3.7), el Hijo (1 Jn 2,22.23.24; 4,14; 15,12; 2 Jn 9), el Hijo de Dios (1 Jn 1,7; 3,8.23; 4,10.15; 5,5.9.10.11.12.13. 20), el Hijo del Padre (1 Jn 1,3; cf. 2,22s.24; 4,14; 2 Jn 9), el Hijo unigénito (1 Jn 4,9), el Justo (1 Jn 2,1.29; 3,7; cf. 1,9), en el cual «no hay pecado» (1 Jn 3,5), es enviado por Dios al mundo por amor (1 Jn 4,9), como salvador del mundo (4,14). Ha «venido en la carne» (4,2), «ha venido y nos ha dado entendimiento para que conozcamos al verdadero (Dios)» (5,20). Ha venido «en agua y sangre», es decir, como Jesús, que fue bautizado y murió en la cruz (5,6). Ha «dado su vida por nosotros» como prueba de su amor y del amor de Dios (3,16s). Dios le ha enviado como «expiación por nuestros pecados» (4,10). Se «manifestó para quitar los pecados» (3,5). Es «expiación por nuestros pecados» y por «los de todo el mundo» (2,2). Ahora tenemos «al Justo» como intercesor celeste ante el Padre (2,1); «la sangre de Jesús nos purifica de todo pecado» (1,7), «nos perdona los pecados» y «nos limpia de toda injusticia» (1,9). Los pecados «se nos perdonan por su nombre» (2,12). Con ello quedan destruidas «las obras del diablo» (3,8). Jesús ha promulgado sus mandamientos (2,3s; 3,22), que son mandamientos de Dios (3,22.24; 5,2s) o su mandamiento y el de Dios, siempre antiguo y siempre nuevo, el mandamiento del amor (2,7ss; 3,23; 4,21; 2 Jn 4.5.6). Así, «la oscuridad se va, y ya aparece la luz verdadera» (1 Jn 2,8). Pero también el futuro está determinado por Jesús, por su parusía y su revelación. El es, efectivamente, el juez ante el que ha de responder cada cual y cuya decisión es definitiva (2,28; 3,2ss; 4,17).

Esta comunidad, que se debe por completo a Dios y a Jesucristo, tiene también el Espíritu. Es ésta una segunda característica. Se trata del «Espíritu de Dios» (1 Jn 4,2), que se manifiesta de muchas maneras (4,1s). Dios es quien lo ha dado (3,24; 4,13). Pero podemos decir también que la comunidad lo ha recibido de Jesucristo como τὸ χρῖσμα, la unción que «permanece» en los miembros de la comunidad (2,20.27). Es «el Espíritu de la verdad» (4,6), la verdad (5,6). Otorga la *gnosis* (2,20) y «enseña en todo» (2,27). Da testimonio del bautismo de Jesús y de su cruz (5,6). Por su fuerza son «testigos» el bautismo y la eucaristía (5,7s). El es también el que proclama la verdadera confesión (4,2). Actúa en la

palabra de la comunidad (4,6). Y es la fuerza y la prueba de que el amor de Dios nos posee (cf. 3,24; 4,13).

Por la fuerza del Espíritu la comunidad dispone también de la palabra. Jesús es «la palabra de la vida» o «la vida» que se ha manifestado (1,1s). Y la comunidad lo proclama como el Logos hecho carne. Por ello se da una κοινωνία mutua, y también con Dios y con el Logos (1,2s; cf. 1,7). Se predica y se da testimonio «de que Dios nos dio la vida eterna, y esa vida está en su Hijo» (5,11). Se proclama también «que Dios es luz y en él no hay oscuridad ninguna» (1,5), lo cual nos hace posible y nos exige andar en la luz y guardar sus mandamientos, es decir, «guardar la palabra» (2,3ss). Pero los mandamientos de Dios son su mandamiento, «que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos amemos mutuamente, como él nos mandó» (3,23). O dicho de otra manera: «Y tenemos este mandamiento dado por él: que el que ame a Dios, ame también a su hermano» (4,21; cf. 2,3.7s; 3,11.24; 5,2; 2 Jn 4.5s). Pero —y esto es importante para nuestras cartas— la palabra, que vincula a la comunidad con Dios y con Jesucristo, revela a sus miembros la vida y los une estrechamente en el amor, es siempre la de la tradición, que no sólo se recapitula, sino que se reactualiza en el Espíritu. Así se desprende inmediatamente de 1,1ss, donde Jesús, siempre presente y existente ἀπ' ἀρχῆς, se manifiesta como la palabra de la vida; lo mismo se deduce de 2,7s, donde el mandamiento «nuevo» no es otro que ἡ ἐντολὴ παλαιά, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς, y finalmente de 3,11, donde se habla de la ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, es decir, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους (cf. también 2 Jn 4ss). La comunidad vive de la palabra pronunciada a raíz de la manifestación de Jesús y transmitida «desde el principio», palabra que dispone de la vida y la regala.

Su carácter tradicional se advierte claramente en las homologías cristológicas que contiene nuestra carta y que son para ella la formulación de los criterios de fe. En este sentido podemos remitir, por ejemplo, a 2,22-25, donde se habla de ὁμολογεῖν τὸν υἱόν, designándolo indirectamente como ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς. Esta ὁμολογία, formulada ya en la tradición, se encuentra en 4,15 y consiste en ὁμολογεῖν, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (cf. 5,5), y en 4,2: ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, lo cual significa después en 4,3: ὁμολογεῖν τὸν Ἰησοῦν (cf. 2 Jn 7). Este ὁμολογεῖν permite «permanecer en el Hijo» y garantiza la promesa de la vida eterna (1 Jn 2,27s), es decir, hace que Dios permanezca en el creyente y éste en Dios (4,15). Como quiera que el Espíritu de Dios es —ya lo hemos oído— la fuente de toda confesión, siendo también la fuente de toda predicación, la comunidad no advierte contraposición alguna entre tradición y Espíritu.

Sólo una vez se habla explícitamente de los sacramentos en las cartas de Juan, concretamente en 1 Jn 5,7s. En este pasaje se contraponen al

«agua y sangre» (5,6) los sacramentos del bautismo y la Cena del Señor, «los cuales transmiten a la comunidad la salvación que Jesucristo le regala, y por ello dan testimonio de que es el Hijo de Dios» [43], precisamente junto con el πνεῦμα. Tal vez cuando en 2,20.27 se menciona el χρῖσμα se hace una referencia a la *gnosis* recibida en el bautismo; esta *gnosis* se transmite al neófito mediante la confesión bautismal (cf. 2,22) y así instruye realmente sobre todo. 1 Jn 1,9 se refiere a una confesión explícita y personal de los pecados (¿ante quién?). Pero nada se dice de una absolución obtenida por mediación de la comunidad o de sus dirigentes. Con todo, es un hecho que el perdón de los pecados por Dios y la purificación de toda injusticia se consideran expresamente como la respuesta a una confesión. En este sentido puede hablarse de una primera fórmula de confesión sacramental.

3. *Iglesia y mundo*

La Iglesia es una comunidad fundada por la acción del amor de Dios en Jesucristo, dotada del Espíritu que revela esta acción de Dios en verdad. En ella actúa como testimonio y mandamiento la palabra transmitida y confesante; el bautismo y la eucaristía desempeñan un papel importante en cuanto sacramentos que dan testimonio por la fuerza del Espíritu, y se da la confesión y el perdón de los pecados. Es, pues, la comunidad de los que creen, conocen y aman, la comunidad de los que han sido purificados por el perdón de Dios y de Jesucristo, descansan en Dios y gozan de su favor. La fe es suscitada en respuesta a la μαρτυρία del Espíritu en la palabra (1 Jn 5,6.9ss). Este punto se formula de diversas maneras según las distintas referencias. Es un πιστεύειν τῷ θεῷ (5,10) o bien un πιστεύειν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν, en cuanto que la fe cree ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός (5,1), ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (5,5), o también πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ (5,10), εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (5,13) o τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (3,23). Esta fe consiste además en «tener en sí el testimonio del Hijo de Dios» (5,10), «tener en sí» una palabra de Dios (1,10). Si tenemos fe, la palabra de Dios permanece en nosotros (2,14). Es la permanencia en nosotros de aquellos que «hemos oído desde el principio» (2,24; cf. 2,7). Esta fe es un γνῶναι de Dios (3,1; 4,6.7s; cf. 4,16) y de Jesucristo (2,3s.13s; 3,6; 5,20), un «saber» sobre la verdad (2,20s). La fe y el conocimiento se demuestran en la guarda de los mandamientos (2,3; 3,23), los cuales exigen la fe en Jesucristo y el amor a Dios y al hermano (3,23; 4,2; 5,1s.3; 4,21; cf. 2,7ss; 2 Jn 5s). A propósito de esta fe, que

[43] R. Bultmann, *op. cit.*, 83.

es un conocimiento y que se demuestra en la guarda de los mandamientos, valen las frases siguientes: «Y el que guarda sus mandamientos permanece en él y él en nosotros» (1 Jn 3,24), o bien: «Dios es el amor, y quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él» (4,16; cf. 4,12). Sobre este estar y permanecer en Dios y en Jesucristo se habla también frecuentemente en 1 Jn de un modo más sencillo, sin la fórmula de la inmanencia recíproca; por ejemplo, en 2,5.6.24. En esta fe, que se manifiesta como un conocer en el amor, se realiza la unión interna del hombre a Dios y el destino que Dios le ha marcado; del mismo modo se realiza también el ἐκ θεοῦ γεννᾶσθαι (2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18s) y el εἶναι ἐκ (4,3.6; 3 Jn 11); es decir, la filiación divina se realiza en el amor que acompaña a la fe. Por ello la fe, en cuanto modo de ser de los miembros de la comunidad, es la victoria que vence al mundo (1 Jn 5,4), y los creyentes son los vencedores (5,5) sobre el mundo, el Malo (2,13s) y la herejía (4,4).

Los miembros de la comunidad, que creen y aman, se saben separados del mundo e incluso en oposición a él (2,15ss). Al mundo se le considera a la luz de «lo que hay en él», de lo que en él nos sale al encuentro. Pero el mundo está también caracterizado por su relación consigo mismo, es decir, con referencia a los bienes que él garantiza. El rasgo fundamental de su ser es la ἐπιθυμία τῆς σαρκός, la concupiscencia o manifestación del hombre caído. Es ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, la codicia que provoca su mirada, una mirada de egoísmo. Es también un rasgo fundamental del ser del mundo, ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, una manera primitiva de ponerse a la vista, de figurar pregonando el propio poder o los bienes que se poseen. El ser de este mundo, de sus intenciones, no procede de Dios, sino que vive de sí mismo, de lo pasajero. Visto en conjunto, el mundo está puesto «bajo el Malo», pues es éste quien lo domina (5,19). El Malo, podríamos decir, es la situación del mundo. Al buscarse a sí mismo, el mundo es σκοτία, puesto que se cierra y se ofusca en el egoísmo, que se expresa en el odio (1,5s; 2,9.11). Así, se comprende que el *cosmos,* que no ha conocido a Dios, no conozca a los hijos de Dios (3,1) ni los escuche (4,6), que los «odie» y así «permanezca» en la muerte, la cual pertenece a las tinieblas y al Malo (3,13ss). La oposición entre los miembros de la comunidad y los hombres que viven del mundo es tan irreducible, que se les debe llamar τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου (3,10). Pues la ἁμαρτία, que es la ἀνομία (3,4), proviene del Diablo, el cual «peca desde el principio». Los pecados, que primordialmente son la injusticia, la ilegalidad, la falta de amor de quien odia al hermano y se busca a sí mismo, se manifiestan como ἔργα τοῦ διαβόλου (3,8). Reproducen y representan el pecado primigenio del diablo. El mundo y su desenvolvimiento están en manos de Satán, pecador impenitente. Por eso puede decirse también que la manifestación del Hijo de Dios tuvo lugar «para

destruir las obras del diablo» (3,8). De los «jóvenes» se dice también que, en virtud del λόγος τοῦ θεοῦ que vive en su interior, «han vencido al Malo» (2,14), y de los creyentes en general, que «su fe ha vencido al mundo» (5,4).

Pero el mundo y su jefe han penetrado también en la comunidad a través de la herejía que la amenaza [44]. En la comunidad han irrumpido ya «muchos anticristos» (2,18), representantes del πλάνος y del ἀντίχριστος (cf. 2,22; 4,3.6; 2 Jn 7). Han salido por el mundo muchos pseudoprofetas (4,1). Estos llevan a la comunidad al error (2,26; cf. 3,7). Han salido de la comunidad, pero interiormente no pertenecen a ella, pues en caso contrario se habrían quedado (2,18s). Sus errores doctrinales se refieren a la cristología. Mantienen una tendencia claramente «doceta», que se niega a confesar al Jesús terreno como Cristo (2,22; 4,2s). Pero la herejía concierne también a la manera de comprender el pecado. Sus partidarios presumen de no ser pecadores, aunque quebrantan la ley y, por tanto, son del diablo (1,8; 3,4.7). Estos «no permanecen en la doctrina de Cristo» y «no tienen a Dios», como dice 2 Jn 9. Para ellos vale aquello de «si alguien viene a vosotros y no trae esta doctrina (la justa doctrina de Cristo), no le recibáis en casa ni le deis el saludo. Pues el que le saluda participa de sus malas obras» (2 Jn 10s). Los cristianos deben guardarse «de los ídolos», lo que quiere decir guardarse del ser del mundo, que se afirma en el error (1 Jn 5,21). Han de «poner a prueba a los espíritus» (4,1) y permanecer en la enseñanza «que oyeron desde el principio» (2,24), la que les enseña el χρῖσμα que recibieron (2,26s; cf. 2 Jn 8s).

La comunidad vive en el final de los tiempos. Los herejes o anticristos que irrumpen en el seno de la Iglesia indican que estamos en «la última hora» (1 Jn 2,18). Pero este último tiempo es, dicho más exactamente, el tiempo en que «la oscuridad se va y ya aparece la luz verdadera» (2,8). Ahora bien, la verdadera luz brilla y expulsa las tinieblas en cuanto que el mandamiento antiguo y nuevo se ha realizado en Jesús y se realiza en la comunidad en la fe y el amor. La Iglesia, que se ve atacada, pero que permanece en la doctrina de Cristo, es el signo de la llegada de los últimos tiempos.

Con esto quedan mencionados los elementos característicos de la Iglesia tal como aparece en las cartas de Juan. El fundamento es el Jesús hecho carne, que es Cristo. El ha expiado los pecados en su sangre y nos ha traído el mandamiento siempre nuevo. La fuerza vital de esta Iglesia es el Espíritu. Su palabra, tradición actualizada, y los sacramentos de la eucaristía y el bautismo, los cuales dan testimonio por el Espíritu, susci-

[44] Cf. K. Weiss, *Orthodoxie und Heterodoxie im 1 Johannesbrief:* ZNW 58 (1967), 247-255.

tan la Iglesia de los que creen y aman y la guardan en medio de un mundo oscuro y hostil y frente al ataque de la herejía; ésta surge en el seno de la Iglesia y es una señal de que el tiempo se acerca rápidamente a su término. A esta Iglesia se refiere el autor anónimo de 1 Jn, quien en 2-3 Jn se da el nombre de «el anciano», reivindica una autoridad espiritual y habla en nombre de la comunidad ortodoxa.

V. RASGOS ESENCIALES DE LA IGLESIA EN LAS CARTAS DE PABLO

1. *Nombres de la Iglesia*

Para abordar la realidad que Pablo entiende por Iglesia nos serviremos de los conceptos que él utiliza para hablar de su naturaleza [45]. Son tres, que se refieren a muchos y diversos aspectos de la Iglesia: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo. Vamos a analizar estos conceptos buscando qué perspectivas nos abren para comprender el ser peculiar de la Iglesia.

a) Pueblo de Dios y ἐκκλησία.

La expresión «pueblo de Dios» referida a la Iglesia aparece sólo raras veces en Pablo, concretamente sólo dos, en citas del AT (Rom 9,25s y 2 Cor 6,16). Esto nos muestra, por una parte, hasta qué punto es evidente para el Apóstol la relación y, en cierto sentido, la identidad entre el pueblo de Dios veterotestamentario y la Iglesia. Pero, por otra parte, nos indica que para él no resulta lo bastante expresivo el concepto de ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ [46] como tal para captar lo que es la Iglesia. Este término no llega a expresar un elemento esencial del pueblo de Dios congregado. Para expresarlo, Pablo ha tomado del AT griego y de la primitiva comunidad helenística otro concepto, más rico, en el cual está subsumido todo lo que significa «el pueblo de Dios»; nos referimos al concepto de ἡ ἐκκλησία [47]. Para Pablo, e incluso para la primitiva comunidad, es éste

[45] Cf. H. Schlier, *Zu den Namen der Kirche in den paulinischen Briefen,* en *Unio Christianorum* (Hom. L. Jäger), Paderborn, 1962², 147-159.

[46] H. Strathmann, R. Meyer, *λαός:* ThW IV (1942), 29-57; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments,* Tubinga, ⁵1965, 99s.

[47] K. L. Schmidt, *ἐκκλησία:* ThW III (1938), 502-539; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes,* Oslo, 1941, 181s; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments,* 40s, 182s; W. Schrage, *«Ekklesia» und «Synagoge»:* ZThK 60 (1963), 178-202, indica con razón que en los LXX ἐκκλησία y συναγωγή se emplean casi como sinónimos. El uso unánime de ἐκκλησία en el cristianismo primitivo habría sido introducido por los «hele-

un concepto más importante y solemne, pero también más evidente y «bíblico». En el AT es la traducción casi exclusiva del concepto hebreo *qāhāl,* que, sobre todo en el Deuteronomio, en las Crónicas y en los Salmos, designa a toda la comunidad israelita y su asamblea (cf., por ejemplo, Dt 11,30; 1 Cr 13,2.4; 28,2.8, etc.; Sal 22,23.26; 25,5.12, etc.). También la comunidad primitiva de habla aramea se denominó probablemente a sí misma *qāhāl,* o, en arameo, *qᵉhalāh* y no *ʿēdāh* o *sōd* o bien *kᵉnīšta';* a estos conceptos corresponde en la mayoría de los casos συναγωγή. En todo caso, la comunidad primitiva de habla griega se vio reflejada más claramente en el *qāhāl* veterotestamentario y en la ἐκκλησία. Este *qāhāl* equivale más exactamente al *qᵉhal-yahweh* o ἐκκλησία κυρίου; Pablo lo emplea en la forma ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (1 Cor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; Gál 1,13; 1 Tes 2,14; 2 Tes 1,4), forma que en el resto del NT sólo aparece en otra ocasión como variante (Act 20,28 B). La ἐκκλησία en el sentido de pueblo de Dios reunido era todavía para Pablo un concepto vivo; así lo dan a entender, entre otras cosas, las fórmulas τῇ ἐκκλησίᾳ... ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1). Cuando distingue la Iglesia del pueblo de Dios veterotestamentario, habla, por ejemplo, de αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ... ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (1 Tes 2,14; cf. Gál 1,22). En ambos lugares la Iglesia es el pueblo de Dios reunido, un pueblo que ahora está en este o aquel sitio en Dios Padre y en el Señor Jesucristo o en Cristo.

Pero ¿qué es lo que Pablo afirma sobre la Iglesia cuando la concibe mediante la idea de ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ? En primer lugar, que la Iglesia, en cuanto pueblo de Dios «en Cristo», mantiene una continuidad con el pueblo de Dios, es decir, con Israel. La Iglesia mira hacia atrás. Comienza allí donde comienza el pueblo de Dios veterotestamentario. Pero este pueblo es desde el principio, por así decirlo, el Israel dentro de Israel, y su continuación es la Iglesia formada de judíos y paganos. Israel en sus padres, en su santa raíz y en su comienzo; Israel, el olivo noble, en el que han sido injertadas también las ramas del olivo silvestre (Rom 11,17ss); Israel como linaje de Abrahán, el padre de los creyentes (Rom 4,11ss; 9,7s; Gál 3,6ss.29); Israel no según la carne, sino según el Espíritu y la promesa (Rom 9,6ss; 1 Cor 10,18); Israel en su «resto», en la «elección por la gracia» (Rom 9,27ss; 11,5.7); Israel, cuya madre no es la Jerusalén terrestre, sino «la Jerusalén de arriba», la libre (Gál 4,26); en resumen, «el Israel de Dios» (Gál 6,16), «la circuncisión» (Flp 3,3), tal es la Iglesia como continuación del pueblo de Dios veterotestamentario.

nistas», que con ello emplearon para designar a su comunidad un concepto profano y político y le dieron un sentido antinomístico frente a συναγωγή. De todas formas, Gál 1,13s difícilmente puede considerarse como prueba de este segundo aspecto. Cf. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments,* Munich, 1967, 53, y su *Der Brief an die Korinther* = KEK 5, Gotinga, ¹¹1969, 35, nota 26.

Pero como tal continuación, es al mismo tiempo su cumplimiento. La «Iglesia de Dios en Cristo Jesús», o bien «la Iglesia en Dios Padre y en el Señor Jesucristo» (1 Tes 1,1; 2,14), es el pueblo de Dios de los últimos tiempos. Es éste el segundo aspecto incluido en el concepto ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. El pueblo de Dios, con el que Dios concluirá su «nueva alianza» (Jr 31,31ss), se volverá a congregar (Jr 31,1; Ez 48; Zac 9, 1, etc.) y después saldrá de su insignificancia para ser el «pueblo» peculiar[48]; pues bien, justamente este pueblo se ha realizado según Pablo en la Iglesia, con la cual Dios ha sellado la nueva alianza en la sangre de Jesucristo y continuamente en el banquete del Señor (1 Cor 11,25). Cuando Pablo habla de la Iglesia como ἐκκλησία τοῦ θεοῦ da a entender que es el pueblo elegido y llamado por Dios, que Dios ha congregado y dispuesto para sí, el nuevo pueblo que Dios reivindica, el pueblo de aquel que viene a traer la salvación y el juicio, el pueblo de Dios de los últimos tiempos. Por eso, según Pablo, la Escritura del AT —por ejemplo, en el relato de la marcha del pueblo por el desierto, cuando desobedece a Dios— es una advertencia para la Iglesia, en la cual se perpetúa y llega a plenitud el pueblo de Dios hasta el fin (1 Cor 10,5ss).

Este pueblo escatológico de Dios, que vive al fin de los tiempos, sólo se da una vez, y aun cuando en la época del Apóstol y mediante su actividad surge por todo el mundo en cada una de las Iglesias, es un *único* pueblo. Cada una de las comunidades es una representación de este *único* pueblo de Dios. Tal aspecto puede aclararse justamente mediante el concepto de ἐκκλησία. Es éste el tercer aspecto que dicho concepto nos descubre. Es cierto que Pablo, cuando habla de ἡ ἐκκλησία, piensa la mayor parte de las veces en la comunidad particular (Rom 16,1.16; 1 Cor 4,17; 6,4, etc.) o también en la comunidad doméstica (Rom 16,5; 1 Cor 16,19b; Col 4,15; Flm 2), de modo que el Apóstol puede hablar de αἱ ἐκκλησίαι en plural cuando se refiere a varias Iglesias locales (1 Cor 11,16; 14,33s; 16,1.19, etc.)[49]. Pero también la Iglesia universal se llama frecuentemente ἡ ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ) (1 Cor 10,32; 11,22; 12,28; 15,9; Gál 1,13; Flp 3,6). La relación entre ambas queda indicada en las fórmulas de saludo de 1-2 Cor: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ (1,2; 1,1). *La* Iglesia de Dios se manifiesta en Corinto, en Roma, en Tesalónica o en cualquier otro lugar mediante la respectiva Iglesia local. *El* pueblo de Dios está presente en cada una de las comunidades locales o domésticas. Para el Apóstol no cabe duda de que «todas las Iglesias», y no sólo las de su ámbito misionero, sino, por ejemplo, también en Jerusalén y en Roma, forman esencialmente una unidad. No hay dos c

[48] Cf. N. A. Dahl, *op. cit.*, 38-42, 83-92; R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, 133-140.

[49] El intercambio del singular y el plural de ἐκκλησία indica que significan lo mismo; por ejemplo, 1 Cor 10,32; 11,16; 14,32s.35; Gál 1,13.22.

tres pueblos de Dios. Lo cual tiene consecuencias para las comunidades locales. Cada una de ellas representa al pueblo de Dios en el mundo; por eso su credibilidad depende de que mantenga en su propio recinto la unidad a la que exhorta el Apóstol hablando a sus comunidades (Rom 12,3ss; 14,1ss; 1 Cor 1,10ss; 11,17ss, etc.). Ser ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ y aislarse en conventículos es una contradicción fundamental.

Un cuarto aspecto contiene el concepto paulino de ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Por ser una ἐκκλησία, cada Iglesia local constituye también una reunión sacra festiva. Ello se desprende de un calificativo que se da a sus miembros en los saludos de 1 Cor y Rom. El saludo de 1 Cor, ya citado —«a la Iglesia de Dios, que está en Corinto»—, continúa así: «A los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos, junto con todos los que en todo lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, suyo y nuestro» (1,2). Y en el saludo de Rom escribe Pablo: «A todos cuantos estáis en Roma, amados de Dios, llamados santos» (1,7). Lo que aquí traducimos por «llamados santos» (κλητοὶ ἅγιοι) podríamos traducirlo también por «miembros de la asamblea festiva». Pues los κλητοὶ ἅγιοι son los que componen la κλητὴ ἁγία. Ahora bien, κλητὴ ἁγία es la traducción griega (LXX) del hebreo *miqᵉrāʾ qōdeš* (Ex 12,16; Lv 23,2ss; Nm 28,25); en estos lugares significa la asamblea sacra festiva del pueblo de Dios. Es la designación de la comunidad sagrada de Israel reunida para celebrar el culto en los sábados y en las fiestas. Por tanto, cuando Pablo se dirige a la ἐκκλησία de Roma o de Corinto y saluda a sus miembros diciéndoles, entre otras cosas, que son κλητοὶ ἅγιοι, tiene ante sí, como destinatario de su carta, al pueblo de Dios, elegido, llamado y congregado para la santa asamblea festiva. Partiendo de esta concepción, Pablo habla en otros lugares de los miembros de la comunidad llamándoles κλητοί (Rom 1,6 [κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ]; 8,28; 1 Cor 1,24), ἐκλεκτοὶ θεοῦ (Rom 8,33; 16,13; Col 3,12; 2 Tim 2,10; Tit 1,1) y, sobre todo, ἅγιοι (Rom 8,27; 12,13; 16,2.15; 1 Cor 6,1s; 14,33, etc.). En esto se funda y consiste la santidad de los miembros de la asamblea festiva del nuevo pueblo de Dios: dichos miembros son santos en cuanto que componen la ἐκκλησία y su asamblea sacra festiva.

Hay, además, un quinto aspecto incluido en el concepto ἐκκλησία, si no para Pablo, sí para los creyentes de las comunidades helenísticas a quienes Pablo saluda como ἐκκλησία [50]. Cuando, por ejemplo, a los cristianos de Tesalónica reunidos para el culto se les saluda como ἐκκλησία Θεσσαλονικέων (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1) o cuando se dice que los cristianos de Corinto oyeron hablar de las ἐκκλησίαι τῆς Μακεδονίας (1 Cor 8,1; cf. 1 Cor 16,1.19; Gál 1,2), hubiera sido raro no pensar que en su

[50] Me parece que esto coincide con la indicación de W. Schrage sobre el influjo del lenguaje profano en el término ἐκκλησία aplicado a la Iglesia.

vida cotidiana, civil, se llamaba también ἐκκλησία a la asamblea convocada legítimamente entre los ciudadanos de la *polis* para el ejercicio de los asuntos públicos [51]. En Act 19,32.39.40 se nos habla de una ἐκκλησία de los ciudadanos de Efeso. A partir de esta ἐκκλησία profana hubo de esclarecerse, sin duda, un aspecto de la ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, reunida para la celebración del culto y en la cual se leían las cartas del Apóstol. En efecto, tal vez advirtieron claramente que su comunidad no era una simple asociación o círculo, sino una dimensión pública. Lo insinúa ya el propio Apóstol cuando en ocasiones habla de la Iglesia aproximándola a la antigua *polis*. Así dice él que los cristianos de la gentilidad estuvieron en otro tiempo «lejos de la πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ», de la comunidad israelita, pero que ahora son «conciudadanos de los santos» (συμπολῖται τῶν ἁγίων; Ef 2,12.19). O bien habla de que el πολίτευμα de los creyentes está en el cielo (Flp 3,20), de tal forma que al mismo tiempo éstos constituyen sobre la tierra una colonia de ciudadanos celestes.

Vemos, pues, que en el concepto ἐκκλησία o ἐκκλησία τοῦ θεοῦ se advierten efectivamente algunos rasgos esenciales de la Iglesia. Cuando Pablo la llama ἐκκλησία, la ve como el pueblo de Dios que estaba ya preparado en Israel y que ahora, en los últimos tiempos, se ha realizado en este «Israel de Dios» compuesto por judíos y gentiles. Surge por todas partes, desde Jerusalén hasta Roma y España, y rápidamente aparece en muchos otros lugares de la *oikoumene;* sin embargo, es el *único* pueblo que se presenta aquí y allá como el llamamiento santo y la santa asamblea festiva, y también como la población de la colonia de la ciudad celeste sobre la tierra; esta población confluye en el culto para ejercer en él públicamente sus actos jurídicos sagrados.

b) Cuerpo de Cristo.

Este pueblo es pueblo de Dios en cuanto que es pueblo de Cristo. Pablo escribe a la comunidad de Roma: «Os saludan todas las Iglesias de Cristo» (Rom 16,16). Y ya hemos oído que habla de las Iglesias de Judea como de Iglesias de Dios «en Cristo Jesús» (1 Tes 2,14; cf. Gál 1,22). La Iglesia es «en Cristo Jesús» «el pueblo de Dios». La Iglesia hace suyo a Cristo. Para describir esta relación de la Iglesia con Cristo, Pablo ha encontrado un concepto propio y muy rico. En este aspecto, la Iglesia es para él «el cuerpo de Cristo». Su concepto peculiar de la Iglesia es σῶμα Χριστοῦ. No es preciso que expongamos aquí los contextos de donde Pablo toma este concepto. En 1 Cor y Rom el concepto no se ha plasmado aún. Sólo en Col y Ef lo utiliza en todo su alcance y es predominante en las afirmaciones sobre la Iglesia.

[51] Cf. C. G. Brandis, *ἐκκλησία,* en Pauly-Wissowa V, 2 (1905), 2163-2200.

Por eso vamos a estudiar en primer lugar el concepto, ya elaborado, de Ef y Col. En estas cartas no se habla sólo de la Iglesia como cuerpo de Cristo, sino que, en relación con ella, se habla también de Cristo como «cabeza» de este cuerpo (cf. Ef 1,22s; 4,12.16; 5,23.30; Col 1,18.24; 2,19 [17]). En ambos escritos se indica mediante este concepto la relación de Cristo con la Iglesia. La Iglesia es el cuerpo de Cristo [52]. No se trata de compararla simplemente con él, sino que se habla a partir de la realidad. La Iglesia es Cristo en su cuerpo. Según Pablo, el cuerpo de un hombre es el hombre en su cuerpo, es decir, el cuerpo es el hombre en un determinado aspecto, y no sólo una parte de él (cf. Rom 1,24; 6,12; 7,24; 8,10ss.23; 12,1, etc.). Lo mismo ocurre con Cristo y su cuerpo. En el cuerpo de Cristo, la Iglesia, está el propio Cristo de una determinada manera. Pero así como el hombre se sitúa a un mismo tiempo frente a su cuerpo, lo mismo ocurre con el cuerpo de Cristo. En el cuerpo de Cristo está Cristo, de tal manera que la Iglesia se sitúa a un mismo tiempo frente a él y entabla con él una relación. La Iglesia, como cuerpo suyo, puede separarse de él. Pero, al mismo tiempo, no puede identificarse con él en un sentido pleno. El y ella no son lo mismo. Pero ella es su cuerpo, o bien él en su cuerpo.

Pero podemos aclarar más esta determinación general. Si atendemos a la relación en que Cristo se sitúa frente a su cuerpo como frente a sí mismo, aparece la mencionada correlación de la cabeza y el cuerpo. Esta correlación se refiere primordialmente a la interpertenencia indisoluble de la Iglesia a Cristo y de Cristo a la Iglesia. Cristo es, efectivamente, la «cabeza del cuerpo, de la Iglesia» (Col 1,18) en virtud de la ordenación dispuesta por Dios (Ef 1,22). Pero mediante la idea de la cabeza queda claro que esta ordenación de Cristo a la Iglesia implica una superioridad de Cristo y una subordinación de la Iglesia con respecto a él. Esta superioridad de Cristo sobre su cuerpo, la Iglesia, no es sólo la de su señorío sobre ella, sino que en cuanto cabeza del cuerpo, Cristo es también aquel a partir del cual y en orden al cual el cuerpo «crece» (Ef 4,15s). Cristo es el fundamento imperecedero de la Iglesia y su meta permanente. La Iglesia, en cuanto cuerpo suyo, procede siempre de él y siempre se le parece. El es el origen y el término de su movimiento interno. Es su ἀρχή, su «principio» (Col 1,18), es decir, su fuerza interior y permanente. Pero si Cristo se llama cabeza del cuerpo, se tiene también presente el otro aspecto, a saber: que el cuerpo, que está sobre la tierra, permite alcanzar la cabeza, que está en el cielo. Todos llegaremos a ser —dice Ef 4,13ss— el «hombre perfecto», que es Cristo, sólo con dejarnos

[52] Para bibliografía reciente, cf. H. Schlier, *Corpus Christi:* RAC III, Stuttgart, 1957, 453; R. Schnackenburg, *La teología del Nuevo Testamento. Estado de la cuestión,* Bilbao, 1966, 103s.

edificar dentro de su cuerpo, la Iglesia, en orden a él. Ahora bien, esto nos demuestra, finalmente, que dentro del cuerpo la cabeza se ha abierto también camino hacia sí.

La relación de Cristo con la Iglesia y de ésta con Cristo, concebida mediante la idea de la Iglesia cuerpo de Cristo, es objeto de otra alusión en Ef. Cristo, cabeza del cuerpo, aparece como su esposo; el cuerpo, a su vez, como esposa de Cristo (Ef 5,21ss). La relación entre ambos queda indicada una vez más bajo esta faceta, sólo que aquí queda claro que la Iglesia se presenta ante Cristo con una especie de personalidad. Pero no podemos perder de vista que hay una limitación, en el sentido de que Cristo se encuentra también dentro de la Iglesia: «El que ama a su mujer, a sí mismo se ama» (Ef 5,28b). En la Iglesia, que es su esposa, Cristo vuelve a amarse también a sí mismo. Pero en nuestro contexto se insinúa todavía otro punto. La relación Cristo-Iglesia es también una relación de amor. Y éste es el amor preveniente de Cristo. En efecto, la Iglesia es esposa de Cristo al entregarse a aquel que la ha amado, respondiendo con su amor obediente a los continuos «cuidados y preocupaciones» de aquél (Ef 5,25ss). En tercer lugar podemos indicar además que la confrontación, expresada también por la mencionada relación de Cristo con la Iglesia, incluye al mismo tiempo una presencia de la Iglesia ante Cristo. El se la ha llevado consigo como esposa suya, y de tal manera que ella aparece ahora ante su rostro ἔνδοξος, «resplandeciente», debido al brillo de su aspecto. El amor de Cristo y su propio amor la conducen hacia él en toda pureza y la orientan hacia él en toda santidad; ella recibe constantemente su amor fiel, precisamente en ese «cuidado y preocupación» que hemos mencionado. Como a mujer y esposa suya, el amor previsor de Cristo proporciona a la Iglesia protección, sustento y cariño día a día. La relación, que comporta un «estar ante él», es también un «estar con él». Pero este «estar con él» no es más que la respuesta al hecho de que él «está con ella». Y no hay que olvidar que la situación de la Iglesia es también un «estar debajo de él». La Iglesia sumisa y obediente a Cristo es la que vive con él, está ante él y se esconde en él.

Pero cuando la Iglesia es denominada «cuerpo de Cristo», ello no significa sólo su relación con Cristo, sino que en el concepto de cuerpo como tal se incluyen también determinados hechos. Del trasfondo semántico, que aquí es decisivo, cabe decir que «cuerpo» en semejantes contextos subraya en primer término la realidad de la manifestación y la presencia. Este elemento representa un papel de especial importancia cuando se habla del cuerpo de Cristo en la cruz (como, por ejemplo, en Rom 7,4; Ef 2,16; Col 1,22), pero en ocasiones se alude también a él teniendo ante los ojos el cuerpo de la Iglesia (como, por ejemplo, en Rom 12,4; Ef 4,4; Col 3,15). Partiendo del probable trasfondo ideológico, al hablar del «cuerpo» se tiene también a la vista el ser que comprende y unifica a

todos. El «único cuerpo» es cuerpo unificador que abarca a todos (cf. Ef 2,16; 4,4; Col 1,16s). Lo confirma el hecho de que la Iglesia es, de una sola vez, σῶμα Χριστοῦ y πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (Ef 1,23), el ámbito de la soberanía totalizadora de Cristo que él se ha establecido y la dimensión de la plenitud de Cristo, mediante la cual y en la cual Cristo arrastra todo. Así tocamos el tercer elemento a que se refiere el concepto «cuerpo» en semejantes contextos: el carácter universal de la Iglesia. Al ser el «cuerpo de Cristo», del segundo Adán, del hombre primordial, la Iglesia es un «mundo». Por eso sus dimensiones y las del cosmos coinciden en principio. A partir de Cristo todo el mundo está sometido a las aspiraciones y cuidados de la Iglesia, y en ella es donde vuelve a levantarse (cf. Ef 1,10; 3,18).

Ahora bien, en los escritos de Pablo hallamos además un concepto de cuerpo aplicado a la Iglesia, pero con diferente orientación; de él se habla sobre todo en 1 Cor y Rom. En él no aparece en primer término la relación de los creyentes con Cristo, sino las relaciones mutuas entre ellos. En conjunto, la Iglesia, atendiendo a la relación de los miembros con el cuerpo, es vista en una doble perspectiva: 1) El cuerpo, en cuanto «cuerpo de Cristo», existe siempre «antes» de cada uno de los miembros. Desde este punto de vista, no son los miembros quienes constituyen el cuerpo, sino el cuerpo a los miembros que se le incorporan. De ello se habla en Col y Ef; no obstante, 2) «el cuerpo» es la comunidad de los creyentes. Estos lo integran. Tal es el punto de vista decisivo en las cartas más primitivas, especialmente en Rom 12 y 1 Cor 12,12ss. Según estos escritos, el cuerpo es una configuración social, una corporación. Los individuos existen antes que la Iglesia, y su grupo unido es el que la representa. En el primer caso, la Iglesia es un «mundo» comprehensivo, *el* mundo en Cristo; en el segundo caso, es decir, allí donde la Iglesia se presenta como comunidad de los creyentes, es un espacio entresacado del mundo y un recinto necesariamente limitado. Pero en ambos casos el «cuerpo», atendiendo a las relaciones mutuas entre sus miembros, quiere decir que sus miembros dependen ya de antemano unos de otros, que existen los unos para los otros y que no se limitan a coexistir y a vivir los unos junto a los otros. Su integración en el cuerpo de Cristo como miembros suyos la cumplen compartiendo los sufrimientos y alegrías, preocupándose y mirando los unos por los otros; en resumen, amándose los unos a los otros (cf. Rom 12,3ss; 1 Cor 12,14ss; Ef 4,1ss).

Pero ¿no se contradicen estos dos aspectos de la Iglesia, en cuanto que es a la vez cuerpo de Cristo y cuerpo de los miembros de Cristo? No. Más bien se complementan. Según el apóstol Pablo, la Iglesia es siempre las dos cosas a un tiempo: es el cuerpo formado por muchos creyentes que se unen por Cristo y en Cristo y es también el cuerpo del mismo Cristo. Puede decirse que es el mismo Cristo en su cuerpo, formado por

muchos miembros. El cuerpo de Cristo es el cuerpo integrado por sus fieles. La Iglesia es cuerpo de Cristo en cuanto que su origen siempre actual es el cuerpo colgado de la cruz. En este sentido, la Iglesia es anterior y superior a los individuos y es más que la suma de todos ellos; es concretamente el cuerpo que da su impronta a todos. Pero es esto, y no otra cosa, en cuanto que se establece en cada uno de los miembros particulares y en su estructura social. De esta manera, por su origen y su futuro, es un cosmos global con una configuración que no se limita al presente. La Iglesia es *corpus Christi* en cuanto que es una corporación que constantemente incorpora a sí nuevos miembros. Es por principio una Iglesia-Mundo, y fue consciente de ello desde el comienzo, incluso antes de que se realizara nada en este aspecto. Pero está en la comunidad concreta y en las comunidades concretas de los creyentes bautizados en Cristo. Sólo así puede comprenderse en general la historia de la Iglesia primitiva, que no se mantuvo dentro de los límites de la reducida comunidad primitiva de Jerusalén, sino que en seguida corrió a las naciones; pasando por Samaría, fue arraigando aquí y allá en las ciudades del Imperio romano, conquistó inmensos territorios sirviéndose de dos o tres pequeñas colonias del pueblo de Dios existentes en las provincias; de esta manera puso la mano sobre la *oikoumene,* aspirando a introducir en sus posesiones este mundo inmenso, en el ámbito concreto de soberanía de aquel que es la cabeza del cosmos.

La coexistencia e inclusión mutua del cuerpo de Cristo y de la comunidad de los creyentes dentro de la Iglesia nos remite además a otro hecho: la coexistencia e inclusión mutua de estructura y organismo. A la primera corresponde siempre lo sacramental; es decir, los sacramentos destacan siempre en primer término la estructura o «construcción» del cuerpo de Cristo. Se da a entender ya en 1 Cor 10,17; 12,13. Con el elemento sacramental se relaciona después el elemento jurídico, que es el que ordena la estructura; por ejemplo, los primeros principios de una «liturgia» surgen de la eucaristía (cf. 1 Cor 16,19ss) [53]. Además se mantiene a todo trance lo personal de la estructura del cuerpo de Cristo. Unido a lo que podríamos llamar la Iglesia como organismo está lo carismático y existencial del cuerpo de Cristo, cuyos miembros son, según Pablo, fundamentalmente pneumáticos y carismáticos (cf. 1 Cor 2,13ss; 3,1; 12,1ss; Gál 6,1; Ef 5,19; Col 1,9; 3,16). Los dones del Espíritu son el fundamento y la comprobación de la unidad viva que existe entre los miembros de la comunidad, dependientes unos de otros. Esta compe-

[53] Cf. G. Bornkamm, *Zum Verständnis des Gottesdienstes.* B. *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie,* en *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien,* Munich, 1952, 123-132, 123s.

netración y convivencia de los creyentes es el principio indispensable de la unidad entre la Iglesia del derecho y la Iglesia del amor.

Acabamos de ver que este segundo concepto fundamental, con el que el apóstol Pablo intenta captar la realidad de la Iglesia, el concepto de «cuerpo de Cristo», es múltiple y denuncia diversos estratos. Con él se alude a la relación de la Iglesia con Cristo, con el mundo, con los creyentes que la forman, y a la relación de los creyentes entre sí. Ese pueblo de Dios de los últimos tiempos tiende a penetrar corporalmente en un cuerpo —el cuerpo de Cristo— en este mundo; se sale fuera de éste, pero con intención de incorporarlo a su salvación. En el cuerpo de Cristo es donde ese pueblo se acredita y se mantiene como pueblo de Dios.

c) Templo de Dios.

Un tercer concepto principal de la Iglesia según el apóstol Pablo es el de «templo de Dios». «¿No sabéis que sois templo de Dios y el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguien destruye el templo de Dios, a él le destruirá Dios; pues el templo de Dios es sagrado, y vosotros lo sois», escribe Pablo (1 Cor 3,16s; cf. 2 Cor 6,16; Ef 2,21). Cierto que este concepto no tiene la importancia de los otros dos. También él forma parte del concepto más general de la Iglesia como «construcción» [54], que se «edifica», como puede verse claramente en Ef 2,19ss. Cercano a él está el concepto de «casa», referido a la comunidad particular (Gál 6,10) o a la Iglesia universal (Ef 2,19; cf. 1 Tim 3,15). Pero tampoco está lejos la idea de la «ciudad», de la *polis* celeste, según se da a entender en Gál 4,21ss; Flp 3,20 (cf. Heb 11,10; 12,22; 13,14).

En la idea del templo de Dios hallamos ampliados algunos aspectos que ya aparecían en las otras ideas. Así, por ejemplo, la idea en cuestión tiene por su historia una significación escatológica [55]. En la Iglesia se ha erigido el templo mesiánico. La idea del templo de Dios se refiere también a la Iglesia como estructura, especialmente cuando se utiliza en el sentido más general de «edificio». Así aparece en 1 Cor 3,5ss; Ef 2,19ss y también en 4,8ss. Pero en la idea del «templo de Dios» resplandece

[54] Cf. Ph. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus*, Heidelberg, 1940; O. Michel, *οἶκος κτλ.*: ThW V (1954), 122-161; J. Hempel, *Der Symbolismus von Reich, Haus und Stadt in der biblischen Sprache:* WZ der E. M. Arndt Universität Greifswald. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 4 (1954-55), 123-130; J. Pfammater, *Die Kirche als Bau*, Roma, 1960.

[55] La esperanza en la restauración o reaparición escatológica del templo o de Jerusalén tiene una rica tradición apocalíptica. Cf. W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tubinga, ³1926, 238-240; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tubinga, ²1934, 376-378. La comunidad de Qumrán se considera también como templo escatológico; por ejemplo, 1 QS 5,6; 8,5s.8ss; 9,5s. Cf. también 4 Qflor 3ss.10ss.

además y sobre todo otro rasgo esencial de la Iglesia, la cual es el lugar donde actúa Dios en el Espíritu Santo. Dios está presente en ella mediante el Espíritu. «Nosotros somos —dice Pablo en 2 Cor 6,16— el templo del Dios vivo», y alude a la frase divina: «Habitaré y caminaré con ellos y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo»; en otras palabras: en la Iglesia, templo de Dios, se han cumplido las promesas hechas a Israel, de las que se habla en Lv 26,11s; Ez 37,26s; Zac 8,8, etc. Pero Dios vivirá en este templo en el Espíritu. La Iglesia se debe a él, se edifica gracias a él; él distribuye sus dones y es el principio vital de sus servicios y sus miembros (cf., por ejemplo, Rom 8,1ss; 12,11; 15,16; 1 Cor 2,10ss; 6,11; 12,1ss; 2 Cor 1,22; 3,3.7ss; Gál 3,1ss; 5,16ss; 1 Tes 1,5s; Ef 1,13s; 2,19ss; 3,3s; 5,18, etc.). Así, pues, la Iglesia no sólo es «morada de Dios en el Espíritu», como se la llama en Ef 2,23, sino que está tan penetrada por él que, si entra en su asamblea un extraño o un no creyente, se siente convencido de corazón por los miembros de la comunidad, llenos del Espíritu, y, «cayendo de cara, adorará a Dios, confesando: Realmente está Dios entre vosotros» (1 Cor 14,23ss). Pero si la Iglesia es la posesión de Dios, llena del Espíritu Santo, es también santa ella misma. Efectivamente, el Apóstol pone su santidad en expresa relación con la idea del templo de Dios (1 Cor 3,17b). Esta santidad la separa de los infieles y de sus dioses, tras de los cuales están los demonios y Belial (cf. 2 Cor 6,14ss). Esta santidad le hace eliminar de sus filas la maldad y la impureza, la injusticia y la impudicia (cf. 1 Cor 5,7s.13; 6,9.14.20; 10,7.14.18ss; 2 Cor 6,16a; 1 Tes 4,3ss, etc.). Pues en este templo cada creyente es, a su vez, «un templo del Espíritu Santo que está en vosotros, que lo tenéis de Dios» (1 Cor 6,19). En cuanto tal, este templo ya no se pertenece a sí mismo, sino al Dios santo.

Echemos otra ojeada sobre los aspectos esenciales de la Iglesia que nos descubren sus tres grandes nombres en los escritos de Pablo. La Iglesia es el pueblo de Dios. Es, por tanto, el cumplimiento del Israel verdadero en un pueblo compuesto por judíos y gentiles. Es el pueblo de los últimos tiempos. Se hace presente con su unicidad y su universalidad en las comunidades dispersas por la *oikoumene* y se manifiesta de modo primordial en sus asambleas sacras festivas. Pero la Iglesia es también el cuerpo de Cristo, en el cual Cristo, la cabeza, permanece en la tierra. La Iglesia está estrechamente unida a Cristo, como cuerpo suyo que es. Está sometida a él y vive de él y para él. El es quien la ha llevado a sí; ella está en su presencia, se coloca frente a él para unirse constantemente con él. En cuanto «cuerpo», abarca unificadoramente al mundo entero dentro de su estructura, y, a la vez, separada del mundo en la comunidad de sus creyentes, envía al uno para la salvación del otro con vivo amor. Por último, la Iglesia es el templo del Espíritu Santo, la posesión sagrada de Dios entre los hombres, penetrada por el Espíritu Santo, que ella misma guarda en santidad.

2. *El misterio de la Iglesia*

Como hemos visto, uno de los conceptos de la Iglesia, tal vez el central en los escritos paulinos, es el de «cuerpo de Cristo». ¿Cómo llega Pablo a esta designación, si atendemos a la realidad a que se refiere? En su acepción más próxima, el cuerpo de Cristo es para él el de la cruz. ¿Cómo es que luego piensa en la Iglesia? Al hacernos esta pregunta estamos rastreando el ser misterioso de la Iglesia, nos estamos tropezando con el mismo centro de este misterio. No es pura casualidad el que la carta a los Efesios vuelva a informarnos sobre el particular [56].

Según el Pablo de la carta a los Efesios, el origen de la Iglesia es el misterio de la previsión y la predeterminación divina. Dios ha visto siempre ante sí a la Iglesia y la ha querido. En ella se vive la eterna sabiduría de Dios y su eterna voluntad. Esta voluntad eterna tiende a «recapitular el todo en Cristo, lo de encima de los cielos y lo de encima de la tierra» (Ef 1,10). Ahora, al cumplirse el tiempo, el misterio de esta sabiduría y de esta voluntad actúa en los dominios de la Iglesia. Ante todo, dice en cierta ocasión el Apóstol, fueron fijados los eones, los períodos de tiempo en que se había de manifestar la sabiduría de Dios (Ef 3,11). Y cuando esta sabiduría multiforme se manifestó, tenía la figura de la Iglesia (Ef 3,10). La Iglesia, pues, según el apóstol Pablo, no debe su ser y su existir al mundo y a su historia. Su ser es el de la insondable voluntad salvífica de Dios, que es anterior a todo ser y la llamó a la existencia. Esto pertenece ya a su misterio.

Por eso no es de extrañar que este ser intervenga ya en la creación, aunque a la vez esté todavía oculto en ella por estar todavía oculto en el Creador (Ef 3,9). La creación está hecha con la mirada puesta en el misterio de la Iglesia, que la precede, o tal vez diríamos mejor: la creación mira a dicho misterio, de tal manera que éste está actuando ya ocultamente en aquélla. «Todo», según Col 1,16s, ha sido creado «en», «por» y «para Cristo», y «todo subsiste en él». Cierto que para comprender esta afirmación hemos de aclarar primeramente cómo entendemos la relación de Cristo con la Iglesia. Pero debemos dejar bien sentado que para Pablo no sólo la Iglesia presupone la creación, sino que también y primariamente es la creación la que presupone a la Iglesia, pues en la intención de Dios aquélla tiende a ésta. Al menos en la carta a los Efesios, Pablo va más allá, pues la paternidad terrena, por ejemplo, no es sólo la analogía mediante la cual comprendemos la paternidad de Dios, sino que, al revés,

[56] Cf. H. Schlier, *Die Kirche nach dem Brief an die Epheser,* en *Zeit der Kirche,* Friburgo, ⁴1966, 159-186; íd., *Die Kirche als das Geheimnis Christi. Nach dem Epheserbrief,* ibíd., 299-307; J. Gnilka, *Das Kirchenmodell des Epheserbriefes:* BZ N. F. 15 (1971), 161-184.

a partir de esta paternidad de Dios hallamos el nombre de la paternidad terrena y su verdadera realización (Ef 3,15). Por eso la sociedad sin Dios lleva a la sociedad sin padre.

Pero si la creación tiene ya una orientación latente hacia la Iglesia, cuando se revele el misterio de la Iglesia se revelará también el misterio de la creación. También esto pertenece al misterio de la Iglesia. El misterio de la voluntad eterna de Dios y de su eterna sabiduría, que es también el misterio oculto de la creación, se ha revelado —dice el Apóstol— «ahora» en Jesús. Se ha cumplido ahora en el Mesías Jesús. Podríamos decir más exactamente: se ha cumplido allí donde se cumplió este Jesucristo, en la cruz y en la resurrección de entre los muertos. El misterio de Dios ha venido a ser así un acontecimiento en medio de la historia. Por eso Col 2,2 llama expresamente a Jesucristo «el misterio de Dios», y al acontecimiento de su cruz y su resurrección «el misterio de Cristo» (4,3). Pero ¿cuál es el misterio de la cruz y la resurrección de Jesucristo? Pablo menciona sin cesar, sirviéndose a veces de las formulaciones tradicionales, el hecho de la muerte de cruz y de la resurrección de Jesucristo (por ejemplo, Rom 4,24s; 5,8; 6,3s.9; 7,4.8.11; 8,34; 10,9; 14,15; 1 Cor 1, 23; 2,2.8; 6,14; 15,3s.7ss 2 Cor 1,9; 4,14; 5,15; 13,4; Gál 1,1; 2,11; 3,1; 6,14; 1 Tes 1,10; 4,14; 5,10; Ef 1,20; Col 2,12, etc.). Pero sólo raras veces separa ambos hechos. Por eso no es del todo fácil precisar en qué consiste su misterio. Si nos atenemos a 2 Cor 5,14s, consiste en que el único Jesucristo muere por todos, es decir, para bien de todos. En esta muerte suya todos mueren, pues en ella todos han muerto a sí mismos, es decir, han dejado de vivir desde y para sí mismos. Mediante el ofrecimiento que Jesús ha hecho de su vida entregándola a la muerte, la vida de todos ha adquirido un nuevo fundamento vital. Ahora están todos vinculados al amor entregado de Jesús, que es lo que les hace vivir. Afirmaciones parecidas aparecen, por ejemplo, en Rom 14,7ss. La muerte de Cristo y su resurrección de entre los muertos le han constituido Señor de vivos y muertos. En virtud de esta muerte y resurrección, ya no somos a partir de nosotros, ni en nosotros, ni para nosotros, ni en orden a nosotros, sino a partir de él, en él, para él, en orden a él; es él, y no nosotros, quien dispone de nuestra vida. Pues al morir nos ha acogido en su perdón y al resucitar se nos ha manifestado la vida que entregó por nosotros, vida que supera la muerte y el tiempo y que es siempre actual.

El misterio de Dios en el misterio de Jesucristo es, según Pablo, el misterio de su autodonación amorosa en el cuerpo concreto de Jesús por nosotros en la cruz; dicha autodonación hace que no dispongamos ya de nosotros mismos, sino que pertenezcamos a aquel que ha resucitado de entre los muertos. El misterio eterno de la elevación del hombre, al cual tiende ya la creación, ha salido en Jesús a la luz del día. Es un misterio sencillo y, sin embargo, impenetrable: en su amor entregado hemos vuelto

a ser acogidos personalmente por Dios y hemos sido escondidos en él, escondidos de nosotros mismos, de los hombres, de los enigmáticos destinos y de los poderes del mundo que dominan sobre los hombres (cf. Rom 8,33-39).

Así, pues, el cuerpo de Jesucristo en la cruz es el misterio de Dios que él ya tiene a la vista en su providencia y para el cual ha sido hecha la creación; el misterio de Dios es Jesucristo en su cuerpo, en el cual todos nosotros estamos abiertos a la vida como «un hombre nuevo» y «Dios nos reconcilia mediante la cruz» (Ef 2,15s). ¿Cómo puede ser también misterio de Dios el «cuerpo de Cristo», la Iglesia? ¿Cómo puede el cuerpo de Cristo en la cruz, resucitado por Dios de entre los muertos, llegar a ser el «cuerpo de Cristo» en sentido eclesial? Cuando el Apóstol habla de la Iglesia como cuerpo de Cristo, no habla sólo —ya lo hemos oído— en sentido figurado. Entre el cuerpo de Cristo en la cruz, el cual ha venido a ser el nuevo fundamento de nuestra vida, y el «cuerpo de Cristo», la Iglesia, advierte Pablo una relación real e incluso, en cierto sentido, una identidad que luego habrá que precisar. Pero ¿en qué sentido? En el sentido de que la realidad del cuerpo de Cristo en la cruz, realidad que significa a todo el mundo, expía a todo el mundo, soporta a todo el mundo y redescubre la vida a todo el mundo, se plasma y se estructura en la dimensión salvífica de la Iglesia. Pero esto tiene lugar mediante el Espíritu Santo, el cual alumbra y actualiza la dimensión salvífica contenida en la realidad redentora del cuerpo de Cristo crucificado. Mediante este Espíritu de Dios y de Cristo, el misterio del cuerpo de Cristo crucificado pasa a ser, como decimos, el misterio del cuerpo «místico» de Cristo.

Incluso debemos tener presente que el Espíritu Santo es para Pablo la fuerza de la automanifestación de Dios ya en la cruz y en la resurrección de Jesucristo de entre los muertos. También en una y otra tiene lugar fundamentalmente una revelación concreta de Dios en el Espíritu Santo. Este es, como dice Pablo, el Espíritu «de aquel que ha resucitado a Jesucristo de entre los muertos» (Rom 8,11). Jesucristo «ha sido establecido Hijo de Dios en poder conforme al Espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,3). Así, pues, el Señor resucitado de entre los muertos y exaltado en virtud del Espíritu vive también ahora por el Espíritu, por el «poder de Dios» (2 Cor 13,4). En virtud del Espíritu, continúa eternamente la «intercesión por nosotros» que ejerció en su cruz (Rom 8,34). Pero Dios se sigue manifestando con la misma fuerza. En el Espíritu Santo se hace presente también ahora sobre la tierra, de un modo pasajero, el Jesucristo crucificado, resucitado y exaltado. Dios hace que mediante el Espíritu Santo la persona salvadora de Jesús venga a ser nuestra dimensión y determinación salvífica dentro de la Iglesia. En el cuerpo crucificado de Jesucristo, que es ya de una manera latente el cuerpo resucitado, se les prepara y abre a los hombres el nuevo funda-

mento y espacio de una vida reconciliada; pues bien, ese nuevo fundamento y espacio son actualizados constantemente en el cuerpo salvífico de Cristo, la Iglesia. Por eso Ef 2,17s expone la idea de la obra pacificadora de Jesucristo en la cruz, en la cual hizo de los judíos y los paganos un hombre nuevo reconciliándolos con Dios en un solo cuerpo —el cuerpo crucificado—, y continúa de la siguiente manera: «Y vino a anunciar la paz, a vosotros los de lejos y paz a los de cerca, porque por él tenemos unos y otros (judíos y gentiles) acceso al Padre con un solo Espíritu». Pero este acceso al Padre se abre a cada creyente, como sigue diciendo el Apóstol, en la medida en que esté «ensamblado» en la «morada de Dios en el Espíritu» y edificado para ser «templo santo en el Señor» (Ef 2, 19ss). Por el Espíritu Santo, Dios amplía la dimensión salvífica efectiva y real, aunque latente, del cuerpo de Cristo crucificado, extendiéndola a las dimensiones salvíficas de la Iglesia.

Hemos visto, pues, que el misterio de la Iglesia se retrotrae al misterio de la eterna voluntad salvífica de Dios. La Iglesia es en la tierra el cumplimiento y el recuerdo de su eterna sabiduría. Su misterio está ya presente en la creación. Por eso en la Iglesia vuelve a salir a la luz *también* la creación, colocada sobre ella y sobre su misterio. Después que los hombres han negado su creaturalidad, rechazando la sabiduría que la rige, Dios ha revelado a la luz del día su misterio en el misterio, insensato y dichoso a la vez, de Jesucristo crucificado y resucitado de entre los muertos. En él se ha realizado definitivamente el misterio de la voluntad salvífica de Dios. Y de él surge la Iglesia. Ella no sólo lo posee en su centro y lo transmite, sino que además crece a partir de él en la fuerza del Espíritu Santo y da testimonio de él con su misma existencia. El ser de la Iglesia no es otra cosa que dicho misterio dentro de la caducidad del mundo. En la fuerza del Espíritu Santo revelador, la Iglesia es el efecto y la plasmación visible del misterio de Dios en la tierra, misterio que se ha manifestado definitivamente en Jesús.

3. *La edificación de la Iglesia*

Pero se nos plantea entonces la siguiente cuestión: ¿de qué manera realiza el Espíritu Santo la edificación y estructura de la dimensión salvífica del cuerpo de Cristo crucificado para que cuaje en la forma salvífica de la Iglesia? La respuesta de Pablo es relativamente clara y sencilla: mediante el evangelio y los signos eficaces, con ayuda de los servicios ministeriales y carismáticos. El evangelio es «evangelio de Dios» (Rom 1,1.15.16, etc.), «testimonio de Dios» (1 Cor 2,1), «palabra de Dios» (1 Cor 14,36; 2 Cor 2,17, etc.). Dios no es sólo el autor de este mensaje (por ejemplo, 2 Cor 2,17, etc.; 5,19), sino que es también el mismo que

«llama» en este evangelio (1 Tes 2,12; 4,7; 5,24; Gál 1,6, etc.) y a quien se «escucha» en esta palabra (Rom 10,10). Este mismo evangelio, de que se sirve el Espíritu para la edificación de la Iglesia, se llama también «evangelio de Cristo» (1 Tes 3,2; 2 Tes 1,8, etc.), «testimonio de Cristo» (1 Cor 1,6), «palabra del Señor» (1 Tes 1,8; 2 Tes 3,1) y en el mismo sentido. Así, vemos que se dice después en Ef 2,17: «Y vino él (Cristo) y predicó paz», pasaje que se refiere al Señor exaltado. Pero el Apóstol designa también este evangelio como «mi evangelio» o «nuestro evangelio» o bien «evangelio que yo predico» (Gál 1,11; 2,2; 1 Tes 1,5; 2 Tes 2,14, etc.).

Por tanto, la palabra de Dios o de Cristo se propaga en la palabra del Apóstol. Cuando el Apóstol proclama su evangelio, Dios hace su llamada. El testimonio de Dios y de Cristo tiene lugar en la palabra del testigo apostólico. La palabra de Dios y de Cristo y la palabra de los apóstoles se compenetran. La palabra de Dios ha acaecido en la palabra humana de los apóstoles por la fuerza del Espíritu. Pablo da gracias a la comunidad de Tesalónica «porque, al recibir la palabra de Dios oyéndola de nosotros, la aceptasteis no como palabra de hombre, sino tal como es verdaderamente: palabra de Dios, que obra en vosotros, los que creéis» (1 Tes 2,13). Es palabra de Dios en boca de los hombres y —en cuanto palabra humano-divina— trae al presente la realidad de la cruz de Cristo. Incluye a ésta junto con la resurrección, haciendo que el hombre pueda encontrarse con ellas.

Semejante evangelio sobrevino al Apóstol «por el camino de la revelación de Cristo» (Gál 1,12). En él se expresa el autodescubrimiento inmediato y anticipado del Señor exaltado al Apóstol; éste lo recibe, lo guarda, lo desarrolla y lo transmite en la fuerza del Espíritu. Pero con Cristo Jesús el evangelio revela toda salvación en la fuerza misma del Espíritu, que es quien descubre a Cristo y su salvación. «Pues a nosotros nos lo reveló Dios (la gloria que nos tiene predestinada en Cristo) por el Espíritu... Y lo que decimos no es con palabras enseñadas por sabiduría humana, sino con las enseñadas por el Espíritu...» (1 Cor 2,10ss). Así, el Espíritu, en virtud de la revelación mediante la palabra apostólica, descubre al hombre «la gracia de Dios» (Gál 1,6; 5,4), «la justicia de Dios» (Rom 1,16ss; 3,21). Por eso Pablo presenta a sus destinatarios «la cruz» (1 Cor 1,18). En efecto, el evangelio apostólico se difunde por la fuerza del Espíritu, y no solamente habla de aquello que proclama, sino que hace que la misma realidad de la cual se da testimonio se exprese por su propio poder, haciéndose presente al hombre. No sólo remite a la salvación que se nos reveló en Jesucristo, sino que la pone ante los oyentes y los instruye sobre ella. Según 2 Cor 4,2, el evangelio es una φανέρωσις τῆς ἀληθείας, esto es, un hacer que la verdad se manifieste. Según 2 Cor 4,4, en el evangelio resplandece la δόξα, el poder que irra-

dia el Cristo presente. Así, el propio evangelio es un «poder de Dios» (Rom 1,16; 1 Cor 1,18). Este evangelio, como hemos visto, se difunde por boca de los apóstoles. Asimismo, el Espíritu nos descubre a Jesucristo, su cruz, su resurrección, su reconciliación, su vida, toda esta vida que nos lleva y nos salva eternamente. Para ello el Espíritu se sirve del evangelio, que, en virtud de la revelación de Cristo, está incluido en el evangelio apostólico. Este evangelio y este Espíritu constituyen precisamente el fundamento de la dimensión salvífica de la Iglesia, que no es otro sino Cristo, con lo cual la dimensión salvífica del cuerpo de Cristo, queda, por así decirlo, «ampliada» y «construida» (cf. 1 Cor 3,10ss; Rom 15,20). Así, en el evangelio del Apóstol, en virtud del Espíritu revelador, sale a la luz el misterio, de manera que su verdad oculta se manifiesta ahora en el edificio de la Iglesia (cf. Ef 3,8ss).

Pero para el alumbramiento de la realidad de Jesucristo y, por tanto, para la edificación de su concreta dimensión salvífica terrena, el Espíritu se sirve no solamente del evangelio, sino también de determinadas acciones y símbolos que llamamos «sacramentos». Si es verdad que la Iglesia es convocada por el evangelio en la fuerza del Espíritu y que está continuamente en vías de formación allí donde se propaga y se escucha el evangelio, el punto en que se produce y realiza es el bautismo [57]. Sólo los bautizados están, según Pablo, «en Cristo», como «miembros» del cuerpo de Cristo. Están incorporados ahora al acontecimiento salvífico de la muerte y en el futuro al de la resurrección de Jesucristo (Rom 6,1ss) y, según Ef 2,5ss, también al de su ascensión, y unidos representan sobre la tierra el edificio celeste de la Iglesia. Se les ha acuñado con el «sello» de Cristo. «Pues en un solo Espíritu también hemos sido bautizados todos nosotros para (ser) un solo cuerpo... y todos hemos bebido de un solo Espíritu» (1 Cor 12,13; cf. 6,11). El Espíritu «sella» con su propia impronta «a los que habéis oído la palabra de la verdad..., que habéis creído» (Ef 1,13). Quienes han sido transferidos a Cristo en el bautismo y han sido admitidos en la historia de la salvación y en la dimensión salvífica de Cristo representan «las piedras» de que está construido «el templo de Dios», el espacio personal y santo del cuerpo de Cristo, la Iglesia (Ef 2,20). La importancia que el bautismo tiene en Ef se pone de manifiesto en Ef 5,26: Cristo se ha entregado por la Iglesia, que es su esposa, «para purificarla y santificarla por el baño del agua en la palabra». La entrega de Cristo en la cruz mira ya hacia el bautismo, es decir, hacia la Iglesia que se construye como cuerpo suyo por el bautismo.

Esta construcción y ampliación de la realidad del cuerpo de Cristo crucificado, alumbrada por la fuerza del Espíritu, en la dimensión salví-

[57] Para bibliografía sobre el bautismo en el Nuevo Testamento, cf. R. Schnackenburg, *La teología del NT*, 98s.

fica concreta de la Iglesia terrestre, acontece también continuamente en el «banquete del Señor», como llama Pablo a la eucaristía [58]. Aquí sale a la luz la Iglesia en su conjunto. Lo que acontece es sencillo: Cristo Jesús en persona es quien provoca la dimensión salvífica de su cuerpo mediante el evangelio en la fuerza del Espíritu, debido a su condición de Exaltado, haciendo que esta dimensión se realice mediante el bautismo en virtud del mismo Espíritu; ahora la reafirma continuamente mediante los elementos y signos eficaces del pan y el vino. Precisamente es aquí donde mejor se ve la relación entre el cuerpo de Cristo crucificado y el cuerpo de Cristo en cuanto dimensión salvífica de la Iglesia. Desde el momento en que en el banquete del Señor se proclama la muerte de Jesucristo en la cruz y el mismo Jesucristo se hace presente con su cuerpo crucificado en virtud del Espíritu, edifica su dimensión salvífica, el «cuerpo» de la Iglesia, con todos los que se encuentran reunidos participando en dicho banquete. En 1 Cor el Apóstol precisa esta relación. Sólo y justamente aquí (caps. 10 y 11) emerge un tercer concepto del cuerpo de Cristo bajo la forma del pan, del πνευματικὸν βρῶμα, como lo llama Pablo, un «pan que es efecto del Espíritu y que suscita el Espíritu». Esa edificación y ampliación de la realidad del cuerpo de Cristo crucificado en la dimensión salvífica concreta de la Iglesia terrestre se realiza en último término mediante la proclamación de Cristo, la cual incluye necesariamente la actualización de su muerte sacrificial en el banquete del Señor, y mediante su presencia bajo el signo revelador por la fuerza del Espíritu.

Pero el evangelio, el bautismo y el banquete del Señor influyen a través de determinados servidores y servicios, a cuya administración han sido encomendados por Dios. Por lo que al evangelio se refiere, lo vemos claramente en Pablo, pero poco a poco ocurre también lo mismo con el bautismo y el banquete del Señor. La revelación de Jesucristo al Apóstol no es sólo el origen de su evangelio, sino también el origen de su apostolado (Gál 1,11s. 15). Cierto que se distinguen el uno del otro. Pero no se les debe conceptuar como rivales. La palabra en que se ha revelado Jesucristo es por su origen la palabra del «enviado» que actúa al servicio de Cristo (2 Cor 5,20). El «servicio» (διακονία) o el «ministerio» (οἰκονομία) que ha sido «confiado» al enviado (1 Cor 9,17; Col 1,25) es «el servicio al evangelio» o bien «el ministerio de la palabra» (cf. Rom 1,9;

[58] Cf. J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène,* Neuchâtel, 1948; G. Delling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament,* Gotinga, 1952; G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus,* en *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze* II, Munich, 1959, 138-176; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* = StANT 1, Munich, 1960; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu,* Gotinga, ²1960 (bibl.); H. Schlier, *Das Herrenmahl bei Paulus,* en *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge* III, Friburgo, 1971, 201-215.

2 Cor 3,4ss). Pablo es «servidor de Cristo» o «servidor de Dios», «servidor de Cristo y administrador de los misterios de Dios» por haberle sido encomendado el evangelio y haber sido «enviado a predicar el evangelio» (cf. 1 Cor 1,17; 4,1ss; 2 Cor 6,4; 11,23, etc.) y por ser el λειτουργός de Cristo Jesús (Rom 15,16) [59]. Para suscitar «la nueva creación en Cristo», Dios ha hecho dos cosas. Según 2 Cor 5,18s, nos ha reconciliado consigo a nosotros y al mundo en y por Cristo, «nos ha dado (a los apóstoles) el servicio de la reconciliación» y «ha puesto en nosotros la palabra de la reconciliación». Esto no quiere decir que siempre vaya a haber apóstoles. El apostolado como tal termina con el apóstol Pablo. Pero el servicio apostólico no tiene fin. Lo asumen los discípulos de los apóstoles, y se articulan paulatinamente en cuanto que aquéllos guardan y desarrollan su evangelio. En 1 Cor 4,17 tenemos una alusión a esta sucesión fáctica y pronto también formal. Según este pasaje, Timoteo, hijo espiritual del Apóstol, es su representante; no enseña su propia doctrina y su manera de actuar, sino la del Apóstol, con lo cual continúa la obra apostólica «recordándola». El apóstol Pablo pide para este su representante el reconocimiento y el cuidado de las comunidades (cf. 1 Cor 16,10; 2 Cor 1, 13.15; Col 4,10). También para este ministerio se le concede a su poseedor el Espíritu, que es el poder y la fuerza que ha de conseguir para ejercer su servicio. Es éste un punto de vista que sólo aparece en las llamadas cartas pastorales.

Para Pablo, los transmisores y portadores del Espíritu, que mediante el evangelio alumbra la dimensión salvífica de la Iglesia, son, además de los apóstoles, los profetas. Según Ef 2,20, el elemento profético es constitutivo de la Iglesia, la cual «se construye sobre el fundamento de los apóstoles y profetas» del NT. Profecía en sentido neotestamentario no es tanto anuncio del futuro cuanto descubrimiento del presente; se enciende con el testimonio apostólico (1 Cor 1,7) y ha de ser medida y comprobada con arreglo a este testimonio (cf. Rom 12,6; 1 Tes 5,21). Pero la Iglesia, según Pablo, está penetrada por el Espíritu, que otorga estos dones grandes junto a otros más pequeños a fin de edificar con todos ellos la dimensión salvífica de Cristo [60]. Según Pablo, esto vale sin duda para todas las comunidades (cf. Rom 12,6ss; 1 Cor 12-14; 1 Tes 5,19s). El Apóstol exhorta a «no apagar el Espíritu» (1 Tes 5,19s). La única limitación es que los dones del Espíritu se mantengan en la fe y que en la liturgia todo se lleve a cabo con orden por respeto a los miembros de la comunidad y

[59] H. Schlier, *Die «Liturgie» des apostolischen Evangeliums,* en *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge* III, Friburgo, 1971, 169-183.

[60] H. D. Wendland, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Glauben nach Paulus:* ThLZ 77 (1952), 457-470; E. Schweizer, *πνεῦμα:* ThW VI (1959), 413-436 (bibl. 330-333); O. Kuss, *Der Römerbrief,* Ratisbona, 1959, 540-595; I. Herrmann, *Kyrios und Pneuma* = StANT 2, Munich, 1961.

a la santidad del acontecimiento. En cambio, el Apóstol nunca da a entender que los carismas sean un simple fenómeno pasajero en la Iglesia. Según Pablo, prestan un servicio necesario junto al ministerio del Espíritu. Es muy significativo que en 1 Cor 12,28ss, al mencionar los miembros del cuerpo de Cristo que sirven a su edificación, enumere de una sola vez y sin distinción a los responsables del ministerio y a los carismáticos. Esto no quiere decir que ministerio y carisma sean la misma cosa ni que, según el Apóstol, el ministerio se funde en los dones libres del Espíritu. Pero sí se afirma que los ministros y los carismáticos han sido dados juntamente por Dios para que, cada uno a su modo y dentro de sus límites, y todos unidos dentro del ordenamiento global, edifiquen el cuerpo de Cristo con la fuerza del Espíritu. Los miembros del cuerpo de Cristo deben también «edificarse mutuamente» con su consejo recíproco (1 Tes 5,11) y, por la fuerza del Espíritu iluminador y vivificador, contribuir eficazmente al fundamento, trabazón, firmeza y crecimiento de la vida que el mismo Cristo abrió al prójimo (cf., por ejemplo, Rom 14,7ss.13-20; 1 Cor 8,11s). Cuando unos y otros tienen esta vivencia de Cristo, fomentan con sus cualidades la vitalidad de su cuerpo en sus miembros. No son como los ministros el elemento ordenador de la Iglesia, pero son sus energías vitales.

En su carta eclesial (Ef 4,11-16), el Apóstol resume una vez más este proceso de la edificación y, por tanto, de la fundamentación y crecimiento del cuerpo de Cristo por obra de los ministros y los carismáticos, explicando que todos los servidores y servicios de la Iglesia son dones del Cristo exaltado: los apóstoles, profetas y evangelistas, que ponen los cimientos de toda la Iglesia, como también los pastores y doctores, que continúan actuando en las comunidades particulares. Todos ellos se orientan al trabajo del servicio. El servicio de todos ellos contribuye a que el cuerpo de Cristo se vaya edificando hasta constituir una Iglesia madura. Todo el cuerpo eclesial cuida de su crecimiento a partir de Cristo y en orden a Cristo. En este pasaje no se explicita que esto ocurre en la fuerza del Espíritu. Pero se da por supuesto en Ef 2,20, cuando se dice que este «cuerpo» es «la casa de Dios en el Espíritu». Veamos una vez más lo dicho. El Espíritu Santo, que edifica el cuerpo crucificado de Cristo en la dimensión salvífica concreta de la Iglesia terrestre, se sirve para ello de la palabra humana y de determinados signos e instaura los servicios ministerial y carismático. Mediante el movimiento inagotable del Espíritu Santo en los medios y servicios salvíficos, la Iglesia queda ordenada y recibe toda su vitalidad.

4. *Los miembros de la Iglesia*

Un paso más hemos de dar en el tema de la edificación de la Iglesia. En efecto, hemos de recordar que, según el apóstol Pablo, el cuerpo de Cristo, la Iglesia, es al mismo tiempo una comunidad formada por hombres. ¿Qué ocurre cuando un hombre se hace miembro del cuerpo de Cristo? ¿O tal vez no ocurre absolutamente nada, como pasa tan frecuentemente cuando uno entra en una asociación? ¿Ocurre quizá algo más?

Ocurre algo fundamental. Ocurre algo esencial en todo el hombre, en lo que él es y en su dimensión existencial. Generalizando mucho podríamos decir con el Apóstol: si atendemos a sus miembros, la Iglesia no se «edifica» más que cuando se «edifican» los hombres que a ella se dedican. Fuera de la Iglesia los hombres no están «edificados», no tienen fundamento ni trabazón; incluso dentro de la Iglesia amenaza a sus miembros, según Pablo, el peligro de perder su estabilidad y derrumbar su firme trabazón. «El que cree estar en pie, mire no caiga», dice en 1 Cor 10,12. Pero ¿cómo se realiza este «edificarse» el hombre como miembro de la Iglesia? Según el Apóstol, la respuesta inmediata es ésta: incorporándose «a Cristo» [61] y afirmándose en él. Pablo dice en cierta ocasión: «Pues en un solo Espíritu también hemos sido bautizados todos nosotros para (ser) un solo cuerpo» (1 Cor 12,13); pero en otro lugar describe así el mismo proceso: «Porque cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo...; todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús» (Gál 3,27s; cf. 1 Cor 1,30, etc.). Este ser recibido «en Cristo» ha de entenderse de una manera pregnante. Quienes han sido incorporados a Cristo entran en un nuevo ámbito de soberanía personal, ese ámbito que Jesucristo ha abierto y garantizado con y en su persona. Por ser cristianos, los hombres parten de Cristo y miran hacia Cristo, caminan a través de él, actúan para él y en favor suyo. Al ser cristianos hemos sido incorporados también nosotros a la historia salvífica de Jesucristo y tenemos participación en su muerte, resurrección y ascensión, que vienen a ser nuestro futuro o incluso ya desde ahora nuestro presente, según se nos enseña en Rom 6, Ef 2 y Col 3. Pero hemos sido admitidos en este nuevo fundamento de nuestra vida en Cristo Jesús desde el momento en que Jesucristo se ha apoderado de nosotros y ha venido a ser nuestra predestinación. «Con Cristo he sido crucificado; y no vivo yo, sino que vive Cristo en mí», dice Pablo en Gál 2,19s. También en otros lugares habla

[61] Cf. F. Büchsel, *«In Christus» bei Paulus:* ZNW 42 (1949), 141-158; F. Neugebauer, *Das paulinische ἐν Χριστῷ:* NTS 4 (1957-58), 124-138; íd., *In Christus,* Gotinga, 1961; J. A. Allen, *The «in Christ»-Formula in Ephesians:* NT 5 (1958-59), 34-42; M. Bouttier, *En Christ,* París, 1962.

en este sentido del «Cristo en vosotros» (Rom 8,10; 2 Cor 13,5; Col 1,27). Como cristianos estamos, pues, «en Cristo», de tal manera que él, Cristo, está «en nosotros», y viceversa: él está «en nosotros», de tal manera que nosotros estamos «en él». Se nos ha abierto de tal forma, que se nos sigue abriendo. Estamos en el cuerpo de Cristo porque somos aquellos a quienes Jesucristo se ha abierto como fundamento y espacio vital que nos adquiere y nos posee. Nos ha tomado desde el interior y nos ha asumido en la esfera de poder, de modo que ahora le «pertenecemos» (1 Cor 3,23; 6,13; Gál 5,24; Rom 8,9).

Pero le pertenecemos en el Espíritu. Cristo se nos abre «en el Espíritu». El Espíritu, que es el Espíritu de Dios, es la fuerza por la cual conocemos vivencialmente a Cristo. Los hombres son, según Pablo, miembros de Cristo en cuanto que se les ha «dado» el Espíritu y han «recibido» el Espíritu (1 Tes 4,8; Gál 3,2.5.14; Rom 5,5; 2 Cor 5,5; 2 Tes 2, 13, etc.). Este Espíritu los ha «engendrado» (Gál 4,29), y ellos están ahora «en el Espíritu» (Rom 8,9). La esfera de poder del Espíritu, y con ella Cristo en nosotros, se nos abre desde el momento en que aquél se apodera de nosotros. Estamos «en el Espíritu» desde el momento en que somos «un templo del Espíritu Santo, que está en nosotros, que lo tenemos de Dios» (1 Cor 6,19). El vive ahora «en nosotros», «en nuestros corazones» y nos garantiza la posibilidad, a la vez que suscita nuestra aspiración a vivir «según él», es decir, conforme a él (Rom 8,4ss). Hemos sido tomados en posesión en y por el Espíritu y por ello pertenecemos a Cristo, pues aquél es su Espíritu (Rom 8,9b). Viceversa, pertenecemos a Cristo en la medida en que «somos con él *un solo* Espíritu» (1 Cor 6, 17). «El Señor es Espíritu» (2 Cor 3,17) en el sentido de que se da a conocer vivencialmente en el Espíritu. Y «donde está el Espíritu del Señor, está la libertad» (2 Cor 3,17), pues en él hemos sido desarraigados de nuestro fundamento existencial y «ya no nos pertenecemos a nosotros mismos», sino que estamos adheridos al Señor (1 Cor 6,19).

Pero esto no es más que la caracterización general del nuevo modo de ser de los miembros del cuerpo de Cristo, con los cuales se edifica la Iglesia. La caracterización especial nos resulta en sí más familiar. Pero es importante no perder de vista que todas las destinaciones más concretas de los cristianos no son más que desarrollos de esta destinación básica, según la cual el cristiano como tal ha sido asumido en la dimensión personal de Cristo y de su Espíritu, recibiendo de ella la finalidad y el medio de su vida. Sólo entonces nos veremos libres del error según el cual la edificación de cada hombre, y con ella de la Iglesia, se reduce a un proceso meramente moral o bien primordialmente social. Sólo entonces mantienen su sentido trascendental todos los conceptos con que se describe la existencia cristiana. Cuando uno está «en Cristo» o «en el Espíritu», experimenta su «elección», es un «elegido» de Dios (Rom 8,33; Col 3,12; 1 Tes 1,4;

1 Cor 1,27; Ef 1,4). Dios lo elige, porque lo «conoce» (Rom 8,29; Gál 4,9; 1 Cor 8,3, etc.), lo ha «destinado» o «definido» (Ef 1,4). Por eso es un «llamado» de Dios y se mantiene en la llamada de Dios (Rom 8, 28.30; 9,12.24; 1 Cor 1,9; 7,15.17ss; Gál 1,6, etc.). Aunque esté todavía solo y quiera estarlo, no deja de ser alguien llamado y afectado por la comunicación de Dios e interpelado por él. Por eso es también un justificado. Cuando Dios llama a un hombre porque lo ha conocido, elegido y destinado en su amor, su vida queda justificada (Rom 3,26.28.30, etc.; 8,30, etc.), justificada por «gracia», como subraya Pablo (Rom 3,24) y no por su origen o futuro, ni por sus resultados en el plano de la acción o el pensamiento, ni por todo aquello con que el hombre se imagina estar justificado. El cristiano es el único cuya vida está justificada por cuanto él está «en Cristo» y, naturalmente, en cuanto que se mantiene «en Cristo». Es la vida de un reconciliado, es decir, de aquel con quien se ha reconciliado Dios a través de Jesucristo. Nada queda en él que no haya sido ya expiado a partir de Dios en Cristo Jesús por la «sangre de Cristo» y su cruz (Rom 3,24ss; 5,10; 2 Cor 5,18; Ef 2,16). A través de Cristo y en Cristo es también «santificado». El Apóstol escribe su carta «a los santificados en Cristo Jesús de Corinto»; «a los santos llamados» (1 Cor 1,2) «junto con todos los santos de toda Acaya» dirige la segunda carta a los Corintios (2 Cor 1,1). Aquí «santo» quiere decir tomado del mundo e introducido en la santa cercanía de Dios para vivir y servir en santidad y obediencia. Por ser santos, los cristianos son también «iluminados». Su vida y su pensamiento son claros y luminosos. El bautizado es «un hijo de la luz», es incluso, como dice Ef 5,8, «luz en el Señor». Cristo, que despertó del sueño del mundo y resucitó de entre los muertos, irradia sobre el bautizado como el sol, dice el himno bautismal de Ef 5,14. El bautizado es en todo una persona «liberada» para vivir la libertad. «Entonces, no hay ahora condenación para los que están en Jesucristo. Porque la ley del Espíritu de la vida en Jesucristo te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte», escribe Pablo en Rom 8,1s. Queda indicado aquí el fundamento más hondo de la libertad de Cristo. Quien está «en Cristo» queda sustraído al poder del pecado, que ya no tiene autoridad sobre él. Con ello es también arrebatado a la ley de que el pecado abusó, esa ley cuyas aspiraciones no despiertan en el hombre pecador más que injusticia y autojustificación (Rom 7,7ss). Al ser sustraído al pecado y a la ley que lo provoca, el bautizado queda también fuera de la muerte, fuerza que el pecado trae consigo e introduce en el pecador. En Cristo, el hombre está también libre del mundo y de sus poderes (Gál 4,1ss.8ss; Rom 8, 37ss), de sus leyes angustiosas y sus amenazas mortales, libre de los hombres y, finalmente, libre incluso de su propia libertad (cf. 1 Cor 7,20ss).

Arrebatado al poder del pecado, de la ley de la muerte, el cristiano queda inmune de las ataduras en que pudieran encerrarle las ilusiones del

mundo y las promesas de los hombres. Cierto que la ilusión más peligrosa y la promesa más grande para el hombre es él mismo. Pero precisamente el cristiano ha sido sustraído a sí mismo: «Ya no sois vuestros, pues habéis sido comprados por buen precio», dice Pablo en 1 Cor 6,19s. Sustraído a sí mismo, es finalmente libre para Dios y para los demás hombres. Libre para percibir y poner en práctica el mandato de Dios como interpelación de su santa enseñanza, libre para considerar al prójimo como tal y encontrarse con él en el amor; con esta libertad el cristiano sirve (Gál 5,13) y ama. En este amor, en el cual el hombre está abierto y libre para Dios y para los demás hombres y no sólo para sí mismo, se afirma y se consuma la libertad que le ha sido proclamada al hombre en el evangelio y en la cual ha entrado mediante la fe y el bautismo. Es la libertad en la cual todo nos «pertenece», como dice el Apóstol en 1 Cor 3,21s, porque «pertenecemos a Cristo» y ya nada queremos para nosotros mismos, sino que todo lo recibimos como algo que Dios nos concede en Cristo.

Todo esto les ocurre a aquellos que están en Cristo por la fuerza del Espíritu revelador, y les ocurre desde su fundamento; por eso no es extraño que Pablo hable finalmente de que Dios «ha glorificado» a los que ha conocido, destinado, llamado y justificado de antemano (Rom 8,30), es decir, los ha colocado en el resplandor poderoso de su autoridad. Es cierto que, según Pablo, todavía no se ha revelado la gloria, pero también lo es que los cristianos están establecidos sobre el fundamento oculto de su existencia, que es precisamente «en Cristo» y «en el Espíritu», y están ya circundados por el resplandor vivificante del rostro de Dios, que se les manifiesta sin cesar en Cristo (cf. 2 Cor 3,18). Cuando miran al espejo del evangelio y permanecen en su contemplación, no ven su rostro, sino el rostro de Cristo, y de esta manera se introducen cada vez más en su resplandor. Como creyentes y bautizados en Cristo por la fuerza del Espíritu, son también «hijos» y, por tanto, «herederos» (Rom 8,14ss; Gál 3,26.29; 4,6s; Ef 1,18). Son también ya «en Cristo» «nueva creación» (Gál 6,15; 2 Cor 5,17; cf. Ef 2,10).

Todo esto, y aún más, le ocurre al hombre que como miembro del cuerpo de Cristo está en Cristo Jesús y en el cual se edifica la Iglesia. Pero ¿de qué modo recibe y guarda todo eso? Esta pregunta exige una respuesta. Todo lo que le ocurre al hombre que por el bautismo se hace miembro del cuerpo de Cristo debe ser un acontecimiento auténticamente histórico, una experiencia. En general, Pablo dice —volveremos a recordarlo— que ahora los cristianos «permanecen en el Señor» (Flp 4,1; 1 Tes 3,8), tienen su estabilidad en él, «en Cristo», en el cual Dios los ha «consolidado», «bien cimentados y firmes» (2 Cor 1,21; Col 1,21). El Apóstol pide una y otra vez a Dios y está seguro de conseguir que fortalezca los corazones de los cristianos y los «consolide hasta la parusía de

Cristo» (1 Cor 1,8; 1 Tes 3,2.12s; Rom 16,25). Este «permanecer en el Señor» es un «mantenerse con la ayuda del Señor» (Rom 14,4). Es un «estar firme» sin más (2 Tes 2,15). El hombre sólo se mantiene firme en el Señor. Este «mantenerse firme» consiste en «ser grato al Señor» (2 Cor 5,9), o bien en «ocuparse de las cosas del Señor» confiadamente y con el corazón indiviso (1 Cor 7,32), en «permanecer unido al Señor sin distracción» (1 Cor 7,35).

Pero «permanecer en el Señor» es tanto como permanecer «en el Espíritu» (Flp 1,27). Y «permanecer en el Espíritu» quiere decir «actuar por el Espíritu» (Gál 5,26). Actúa por el Espíritu aquel que desarrolla su vida «según el Espíritu», conforme a su medida; por ejemplo, «siente lo del Espíritu, piensa lo del Espíritu» (Rom 8,4ss) y también «hace morir en espíritu las obras del cuerpo», es decir, lo que hace el hombre que se busca a sí mismo (Rom 8,13). Actúa por el Espíritu quien se deja «guiar por el Espíritu» (Rom 8,14). Realiza su vida conforme al Espíritu quien escucha sus enseñanzas y las asume en sus propias decisiones. Este «estar en el Espíritu» debe vivirlo cada uno abriéndose a su consejo y poniéndose activamente a su disposición.

¿Cómo acontece esto? Según Pablo, acontece primordialmente en la fe [62]. La fe es un transferirse el hombre a Dios en Cristo Jesús, sometiéndose de una vez al evangelio y renovando continuamente ese sometimiento. Es una respuesta a la palabra de Dios que se nos ha comunicado en Jesucristo por la fuerza del Espíritu; esta respuesta constituye una decisión que ha de renovarse continuamente. Es la escucha y la obediencia de quien desea pertenecer a Jesucristo, y en él a Dios. Por eso es la fe en el Dios que resucita a los muertos, «que ha resucitado a nuestro Señor Jesucristo de entre los muertos» (Rom 4,17.24; 10,9; 1 Cor 15,17ss). Es creer «en el Hijo de Dios, que me ha amado y se ha entregado por mí» (Gál 2,20). Es subordinarse a la acción de Dios en Jesucristo. Es creer en el evangelio, pues la acción de Dios se revela en él (Rom 1,16), obediencia «al evangelio de nuestro Señor Jesucristo» (2 Tes 1,8; Rom 1,5), aceptación y asimilación obediente del evangelio (Gál 1,9; 1 Cor 15,1), que viene al hombre plasmado ya en la forma de tradiciones fijas. Ahora bien, en el evangelio se nos muestra —tal es el punto de vista peculiar de Pablo— «la justicia de Dios», esto es, la justicia y fidelidad que Dios nos demostró en último término en la entrega de Jesucristo por nosotros. Por eso la fe es ante todo la aceptación de esta justicia que Dios nos garantiza en Jesucristo y el sometimiento a la misma. Es —pue-

[62] Cf. A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart, ⁴1927; W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig, 1932; O. Kuss, *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen:* ThGl 46 (1956), 1-26 = *Auslegung und Verkündigung* I, Ratisbona, 1963, 187-212; R. Bultmann, *πίστις:* ThW VI (1959), 218-224; íd., *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga, ⁵1965, 315-331.

de serlo también de otra manera— un abandonar la propia justicia, asumiendo receptivamente la justicia de Cristo (cf. Rom 10,2s; Flp 3,6ss). Esta fe es, por tanto, una conversión, es decir, un apartarse de los ídolos, el mayor de los cuales soy yo mismo, y un volver hacia Dios «para servir al Dios vivo y verdadero» (1 Tes 1,9). Este giro que la fe supone es el paso, invisible en último término, de lo conocido a lo desconocido, lo cual, una vez dado el paso, viene a ser reconocido.

Según Pablo, esta fe, que es sellada en el bautismo, «actúa en el amor» (Gál 5,6). Este amor [63] es la respuesta activa del creyente a la palabra del amor de Cristo, que me hace abrir a los demás hombres mi vida, amada y sustentada por Dios. Según el Apóstol, hay muchos modos y formas de demostrar la fe en las obras del amor. Una de las más fundamentales es para él, como para todo el NT, la aceptación mutua, sobre todo la de los débiles (1 Cor 8,8ss; Rom 14,1ss.13ss; 15,1ss) y el perdón recíproco (por ejemplo, 2 Cor 2,6ss; Ef 4,2s.32), y también el compadecerse y congratularse con el otro (Rom 12,4s; 1 Cor 12,12ss). Este amor mutuo es un reconocimiento de que en Cristo un miembro está unido al otro, por cuanto Cristo sostiene a todos. Pero casi tan fundamental es para el Apóstol el «amor fraterno» concreto, que se manifiesta, por ejemplo, en la hospitalidad y en las limosnas «para los pobres» de Jerusalén, «de los santos», y participa en la «gracia» de la colecta (Rom 12,10ss; 1 Tes 4,9, etc.; 2 Cor 8,7). El amor, al cual Pablo llama en cierta ocasión «trabajo del amor» (1 Tes 1,3), es para él el único don que hace de todos los dones verdaderos dones y, por tanto, «el camino» que a un mismo tiempo es la meta y el punto de arranque y lleva siempre dentro de sí el cumplimiento (1 Cor 13). Es la sustancia indisoluble y sobreabundante de la realidad. Dios no es fe ni esperanza. Es amor.

En la fe el hombre se transfiere y se abandona a la salvación que se le garantiza en Jesús, y en el amor manifiesta su vivencia; pues bien, en la esperanza se asoma a la perspectiva que le brinda la salvación, y se pone en marcha hacia ella. «Andamos por fe, no por visión», dice Pablo en 2 Cor 5,7. Nuestra vida está aún «escondida junto con Cristo en Dios» y sólo se manifestará junto con Cristo (Col 3,3s). Hasta entonces la fe cree en ella y el amor da señales de ella; hasta entonces la esperanza se extiende hacia ella. Aguarda «con la cabeza levantada» (Rom 8,19) la vida que se nos revela en Cristo Jesús. «Nosotros aguardamos del Espíritu en fe lo esperado por la justificación» (Gál 5,5). Es la justicia que ha acaecido para nosotros en Cristo Jesús, en la cual hemos sido introducidos por el bautismo, la cual nos rodea en la esperanza como una coraza (Ef 6,14). La

[63] Cf G. Bornkamm, *Der köstlichere Weg (1 Kor 13)*, en *Das Ende des Gesetzes*, Munich, 1952, 93-112; C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament* I-II, París, 1958-59; H. Schlier, *Nun aber bleiben diese Drei*, Einsiedeln, 1971.

esperanza aguarda con paciencia, la paciencia de quien tiene prisa, la paciencia que no se cansa ni cede a la pereza (cf. 2 Cor 4,16ss). La esperanza nada anticipa alegremente. Pero acepta el futuro de Dios que ha irrumpido en el mundo por Cristo Jesús, que se capta en la fe y se manifiesta significativamente en el amor; la esperanza lo aguarda y se apresura a salir a su encuentro.

Aquí habría aún mucho que decir. Recordaremos sólo un punto. Además de referirse a la fe, el amor y la esperanza, el Apóstol caracteriza también de otra manera el «mantenerse en el Señor» y «actuar en el Espíritu». El cristiano demuestra su estar «en Cristo» «gloriándose» en Cristo o en el Señor (1 Cor 1,29ss; Flp 3,2) y no en sí mismo. «Gloriarse» es aquí una forma elevada de confianza y un modo de edificación. La fe excluye el gloriarse a sí mismo (Rom 3,27). Entre otras cosas, el cristiano demuestra su estar «en Cristo» aguantando y soportando al otro por amor. Tal es la prueba de su humildad, magnanimidad y longanimidad, que proceden de la esperanza que se nos ha abierto en la llamada del evangelio (Ef 4,1ss). Llevando «los unos las cargas de los otros», las cargas de los débiles y pecadores, y también las cargas del destino que Dios nos ha confiado, cumplen el mandato de Cristo, el amor (Gál 6,2). Así guardan también la paz, pues están unidos «en Cristo», el único en el cual guarda su unidad el cuerpo de la Iglesia (Ef 4,3s). Por último, el cristiano manifiesta su estar «en Cristo» siendo «vigilante» y «sobrio»; podríamos decir que el cristiano juzga sobre sí mismo, sobre su mundo y sobre su tiempo y vive dentro de él con gran lucidez e imparcialidad, con gran libertad y realismo. Ser vigilante y sobrio significa en cierto modo «redimir el tiempo» que Dios nos da (cf. Ef 6,16; Rom 13,11). En resumen: según Pablo, el modo como se «edifica» la Iglesia mirando a sus miembros puede describirse aún en un doble aspecto. Según el primero, la vida es para los cristianos una vida «como si no» (1 Cor 7,29ss). Es una vida que comparte la alegría, el sufrimiento y el quehacer humano en general, pero no se pierde en ellos, sino que se mantiene en una distancia peculiar, consciente de que tienen un final feliz. El otro aspecto que caracteriza globalmente la existencia cristiana es que para el cristiano todo es don. A los cristianos de Corinto, que habían olvidado este carácter fundamental de la vida cristiana y pretendían rivalizar con el Apóstol en riqueza espiritual, les pregunta el mismo Apóstol: «¿Quién te distingue? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y entonces, si recibiste, ¿por qué te glorías como no habiéndolo recibido? Ya estáis satisfechos: ya os enriquecisteis» (1 Cor 4,7s). Ellos todo lo han recibido. Es «don de Dios» (Ef 2,8). Todo es don de Dios.

La Iglesia se edifica en sus miembros cuando éstos reconocen la realidad y viven con arreglo a ella. Pero la realidad es que el mundo pasa y todo es don. Por eso la vida real, la que edifica, consiste en dejar que el

mundo pase tomando parte en él y recibirlo todo como un don con gratitud. Ya vemos que ser miembro del cuerpo de Cristo y contribuir a su edificación significa de hecho vivir en una dimensión distinta de la que normalmente viven los hombres. Significa vivir en una nueva dimensión, la de Jesucristo y el Espíritu, como una nueva criatura. Significa, además, vivir en la obediencia de la fe, que no se gloría; en el trabajo del amor, que aguanta al otro; en la paciencia sobria y vigilante de la esperanza, intentando corresponder a lo que Dios hizo de nosotros en Jesucristo y que nos dio por anticipado en el bautismo. Aún significa otras cosas; por ejemplo, vivir en la alegría de esta esperanza y sacar de ella otros bienes (Flp 4,1ss). Significa, en el fondo, vivir sabiendo que el mundo pasa y que en Jesucristo ha comenzado ya el mundo nuevo, vivir recibiéndolo todo como un don.

Estos miembros integran el cuerpo de Cristo, que se «edifica» con ellos. Por su origen en el cuerpo de Cristo crucificado y por la fuerza de su realización mediante el Espíritu de Dios, la Iglesia trasciende a todas las formaciones y corporaciones sociales; de ahí que el ser y la existencia de sus miembros rebasen todas las posibilidades humanas. Por su origen y comunión, la Iglesia es esencialmente un misterio que sólo se revela a la fe.

VI. LA IGLESIA EN LAS CARTAS PASTORALES

Las cartas pastorales pertenecen a un género de escritos pseudoepigráficos corriente en la antigüedad y son posteriores a Pablo [64]. Si las comparamos no sólo con Pablo, sino también con Lc y Jn, observaremos que tienen a la vista una nueva estructura de la Iglesia. Pero mantienen la convicción de que la nueva forma de la Iglesia y, sobre todo, del ministerio eclesiástico es una transformación histórica de la Iglesia paulina en la nueva situación pospaulina, y que esta transformación constituye la consecuencia de las instrucciones de Pablo a sus discípulos y, por tanto, corresponde al espíritu y voluntad del Apóstol.

Lo que las cartas dicen sobre la Iglesia como tal es poco. La Iglesia aparece —y esto es muy importante— bajo un aspecto particular, el del ministerio eclesiástico. Con todo, podemos destacar un triple elemento. La Iglesia se debe a la entrega de Jesús por nosotros y es propiedad de Jesús, «que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y purificar a un pueblo que le pertenece, celoso de las buenas obras», dice Tit 2,14 utilizando expresiones del AT. La Iglesia es aquí, si bien sólo en una frase subordinada y con vocablos tradicionales, el relevo de Israel por el

[64] Ultimamente lo ha demostrado con rigor N. Brox, *Die Pastoralbriefe* = Regensburger Neues Testament 7, 2, Ratisbona, ⁴1969 (bibl.).

nuevo pueblo de los cristianos. El acontecimiento salvífico acaecido a Israel es la acción salvífica en favor de la Iglesia. Desde otra perspectiva, la Iglesia es considerada en parangón con una familia terrena (1 Tim 3,5): «Pues el que no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo dirigirá la iglesia de Dios?». La Iglesia puede compararse claramente con una «casa» de la antigüedad, es decir, con una familia; es algo así como una *familia Dei:* «Para que sepas cómo debes portarte en la casa de Dios, que es la iglesia del Dios vivo». La Iglesia, que pertenece a Dios y a Jesucristo, es «la casa», es decir, la familia de Dios, que abraza y guarda a sus miembros (cf. 1 Pe 4,17; Heb 3,6). Pero al mismo tiempo se va abriendo paso para su caracterización la idea de un edificio. Por eso 1 Tim 3,15 prosigue: «columna y soporte de la verdad». La formulación, que en parte recuerda una expresión de 1 QS V, 5s, etc., significa que la Iglesia es la familia de Dios, en la que se funda la verdad, es decir, la fe en Cristo (cf. 1 Tim 2,4.7; 4,3, etc.). Al mismo tiempo es ὁ... στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ, «la casa grande», en la que hay vasijas de diversos tipos y para diferentes usos, hay creyentes y no creyentes (2 Tim 2,19ss). Así, pues, por una parte, ha de entenderse como fundamento divino de la fe, y por otra, como comunión de creyentes y no creyentes. Es una institución divina formada por hombres. La Iglesia como tal descansa sobre el ministerio apostólico y está cuidada por él. Todo el peso de nuestras cartas recae sobre este punto. Se habla de la Iglesia y se la describe sobre todo bajo este aspecto [65]. La base de este «soporte de la verdad» es el apostolado de Pablo. Al apóstol Pablo en persona le ha sido confiado originariamente «el evangelio de la gloria del Dios de felicidad» (1 Tim 1,11). Ha sido destinado para el evangelio, mediante el cual el Cristo resucitado «ha traído vida e inmortalidad» (2 Tim 1,10s; cf. 1 Tim 2,6s). Ha sido constituido y facultado para este su ministerio (1 Tim 1,12; cf. 2 Tim 4,17). Es apóstol de Jesucristo «por orden de nuestro redentor y Cristo Jesús, esperanza nuestra» (1 Tim 1,1; cf. 2 Tim 1,1). En líneas generales, esto lo podría haber escrito Pablo. Pero en conjunto el servicio del Apóstol tiene un acento algo diferente. ¿Cómo se presenta ahora el Apóstol en el período posapostólico?, ¿de qué forma sigue siendo, a pesar de su muerte, el apóstol fundamental? La formulación de 2 Tim 1,1 y 1 Tim 2,7 es indicativa. Según ella, Pablo fue constituido κῆρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος, o bien κῆρυξ καὶ ἀπόστολος y διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ (cf. 2 Tim 4,17). Κῆρυξ y ἀπόστολος proceden de la tradición paulina; de igual manera, la insistencia en el apostolado universal y en el título διδάσκαλος indica cuál es su actual influencia y desde qué

[65] Cf. H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen,* en *Glaube und Geschichte* (Hom. Fr. Gogarten), Giessen, 1948, 38-60 = *Die Zeit der Kirche,* Friburgo, ²1966, 129-147; C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales,* París, 1947, XLIII-LI.

plano escribe a sus discípulos y en ellos a la Iglesia. Su actualidad es la del mismo evangelio, que Pablo proclama como tradición normativa, como κατὰ τὴν διδαχὴν πιστὸς λόγος (Tit 1,9), como παραθήκη apostólica, como «modelo» (ὑποτύπωσις) «de las palabras sanas» (2 Tim 1,12s; 1 Tim 6,20). Pablo «el maestro» es el Pablo actual en el período posapostólico, y tal es el verdadero Pablo en la nueva situación y tras la correspondiente transformación. Su interpretación adecuada, la que mantiene históricamente actual el evangelio paulino, consiste en aceptar el kerigma o evangelio de Pablo como doctrina obligatoria.

El poder de gobierno y ordenamiento del Apóstol aparece en una luz nueva. En ese momento se encuentra ya desarrollado a partir de la concepción paulina y ha sido objeto de una transposición del derecho divino al derecho eclesiástico. En ambos poderes se tiene en cuenta el pasado, es decir, lo apostólico como tal, que es irrepetible, y también el elemento fundamental y permanente. Lo recordaremos de nuevo: en las cartas pastorales todo está subordinado a las instrucciones del Apóstol: el culto, el ordenamiento eclesiástico, la vida de la Iglesia y su pensamiento. Por lo que concierne a los ministerios eclesiásticos, el Apóstol prescribe su introducción, da normas sobre la aptitud para ellos y expone lo fundamental de su servicio y comportamiento y de la relación que se ha de tener hacia ellos. El Apóstol tiene poder judicial para excomulgar (1 Tim 1,20), poder para ordenar (2 Tim 1,6; cf. 1 Tim 4,14). Podríamos decir que su poder llega hasta lo concreto. Es el Apóstol tal como se actualiza en la tradición del ordenamiento eclesiástico que va explicitando la doctrina paulina; por ejemplo, en estas cartas, que todo lo resumen y concentran en el ministerio. En ellas se destaca claramente el aspecto ministerial del oficio apostólico. Y precisamente en ese aspecto ministerial permanente es donde el Apóstol se actualiza en la historia. Pero el aspecto ministerial permanente implica la previa transformación del derecho divino en un derecho eclesiástico. En la normativa del derecho eclesiástico, tal como comienza a adquirir vigencia —por ejemplo, en las prescripciones referentes a los πρεσβύτεροι (1 Tim 5,17ss)—, no se enuncia ya el derecho divino, que en este tiempo escatológico establece un ordenamiento actualmente escatológico, sino que el elemento jurídico del derecho divino se transfiere a lo jurídico permanente, que crea un ordenamiento de permanente obligatoriedad. Esto no es tampoco una defección de lo apostólico, sino un cambio adecuado, correspondiente a la nueva situación pospaulina, y un intento de salvaguardarlo con arreglo a dicha situación [66].

[66] Cf. también R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, 86-93, 91s. Pero el concepto de «evolución» no basta para entender este fenómeno. Se trata de una transformación legítima, pues saca a la luz en un determinado aspecto el hecho que ya se daba originariamente.

Este ministerio apostólico así entendido, el cual es la forma actual y permanente del que se dio una vez en el pasado, se va desprendiendo, según nuestras cartas, de una serie de oficios que han de considerarse como el despliegue y transformación del ministerio paulino en el actual desde diversos aspectos. Timoteo y Tito vienen a ser ahora las figuras típicas de los ministros; por eso, si queremos describir el ministerio posapostólico, podemos atenernos predominantemente a su figura tal como aparece en las cartas pastorales. En ellos destacan con bastante claridad los rasgos principales y el aspecto peculiar de este ministerio posapostólico. Es importante observar aquí que no se ha extinguido la conciencia de que los ministerios eclesiásticos proceden de los servicios personales que Pablo había hecho suyos. En las cartas pastorales, Timoteo y Tito siguen apareciendo aún en una relación personal con el Apóstol. A ello contribuyen justamente las observaciones personales, al parecer incomprensibles —como, por ejemplo, la de que Timoteo eche un poco de vino en el agua por razón de su dolor de estómago y su debilidad (1 Tim 5,23)—. Podríamos decir que en esta observación se ha conservado la situación histórica de la relación maestro-discípulo. Pero gracias a ello se aclara la concreta raíz apostólica de los ministerios. Ahora bien, lo que, según el pensamiento de nuestras cartas, estaba latente en la relación histórica discípulo-apóstol y lo que justamente revela al ministerio apostólico como constitutivo suyo es la instauración formal en un ministerio que no es la continuación del ministerio único y escatológico del Apóstol, pero que esencialmente deriva de él. Se trata del desarrollo del aspecto ministerial del oficio apostólico con vistas a la situación posapostólica.

Así, la motivación del servicio ejemplar de Timoteo viene a ser ahora de tipo formal y «sacramental». Lo que en vida del Apóstol, cuando su ministerio contenía todos los oficios, parecía y era efectivamente una atribución personal se manifiesta ahora de un modo claro y eficaz en su sentido jurídico e institucional, anteriormente oculto. También aquí el derecho divino se convierte en un derecho eclesiástico, precisamente con el fin de salvaguardar aquél dentro de la nueva situación. Lo que actuaba ya ocultamente mediante las atribuciones y la misión fáctica del Apóstol aparece ahora en el hecho de que voces proféticas designan a Timoteo como representante y sucesor apropiado del Apóstol (1 Tim 1,18). El presbiterio interviene conjuntamente. Ante estos testigos el Apóstol transmitió a Timoteo «un resumen formal de la doctrina» (Dibelius). El procedimiento de la ordenación consistía en la imposición de manos del presbiterio y del Apóstol. Esta comunica el carisma de Dios correspondiente al servicio que había de desempeñar y lo otorga de una vez para siempre. El carisma está «en él», es decir, lo destina con vistas a su servicio. Pero debe «preocuparse» de él y «atizarlo» para que sea eficaz (cf. 1 Tim 1,18; 4,14; 5,22 [?]; 2 Tim 1,6; 2,2; Tit 1,5). Ordenado de

esta manera, Timoteo puede presentarse ahora como representante (1 Tim 3,15; 4,13; 2 Tim 4,9; cf. Tit 3,12) y sucesor (2 Tim 4,5s) del Apóstol en determinadas zonas de la Iglesia.

A todo lo dicho corresponden también sus funciones ministeriales. En primer término, está el servicio de la «doctrina», el cual, como se ve por los conceptos con que se designa, es un servicio múltiple de la palabra, la predicación, el testimonio, la enseñanza, la exposición doctrinal, la exhortación pastoral, etc. Los objetos de esta «doctrina», que tiene lugar preferentemente en las asambleas públicas de la comunidad (cf. 1 Tim 2,12; 4,3), son la fe, la conducta y el ordenamiento de la comunidad.

También la doctrina del discípulo y representante del Apóstol recibe un acento particular a raíz de la nueva situación de la Iglesia. Sobre esta doctrina se basa la precaución contra las «herejías» surgidas en el seno de la comunidad. Como quiera que esta precaución competía de hecho al servicio apostólico, es realizada de oficio y de derecho por su sucesor. No es preciso detallar aquí el procedimiento, relativamente diferenciado. Pero es interesante notar que compete al Apóstol exponer positivamente la doctrina frente a los herejes en un tono amistoso y pedagógico, predicar la palabra «oportuna e inoportunamente» (2 Tim 4,2), conservar el depósito apostólico (por ejemplo, 1 Tim 6,20) y no discutirlo (λογομαχεῖν; 2 Tim 2,14.23ss) ni dejarse embaucar por los «mitos profanos» (1 Tim 4,7).

Pero el ministro tiene también poder de gobierno. No lo comparte con la comunidad, sino a lo sumo con otros ministros subordinados. Timoteo ha de saber «cómo se comporta uno en la casa de Dios» (1 Tim 3,15). Es responsable de esta «casa de Dios». No sólo tiene a su cargo la inspección sobre los miembros de la comunidad, sino también sobre todos los servicios. Así, por ejemplo, debe impartir directrices sobre la institución de las «viudas» (1 Tim 5,7). Tiene poder disciplinar sobre los «presbíteros» (1 Tim 5,13ss), para los cuales se prescribe un procedimiento disciplinar muy cuidadoso.

Por último, según nuestras cartas, Timoteo y Tito tienen «poder para ordenar». El discípulo ha recibido del Apóstol instrucciones y facultades para establecer presbíteros al frente de las comunidades (Tit 1,5). Los πρεσβύτεροι, que en funciones directivas se llaman también ἐπίσκοποι (cf. Tit 1,5.7) y que tienen a su lado a los διάκονοι (cf. 1 Tim 3,1-7; 8-13), son los encargados de enseñar, presidir y ordenar (1 Tim 5,17; 2 Tim 2,2; 1 Tim 4,14). Pero es interesante observar que, según las cartas pastorales, la misión paulina del discípulo del Apóstol y los servicios comunitarios, que Pablo reconoce y estima, se fundan en la sucesión ministerial y en la ordenación sacramental. Tal es su interpretación del poder apostólico ministerial no sólo en orden a la fundamentación de la Iglesia, sino también en orden a su edificación. Según estas cartas, la

Iglesia posapostólica halla en sus ministerios concretos el justo cumplimiento de la intención apostólica y el correcto despliegue del poder apostólico permanente.

Pero también la forma interna del ministerio apostólico se conserva en los ministerios eclesiásticos con arreglo al tipo de Timoteo y Tito, aunque con algunas modificaciones. También los ministerios eclesiásticos constituyen una unidad de oficio, espíritu y existencia. Pero lo que predomina es el ofico. El espíritu es el substrato y la fuerza de la actividad ministerial (2 Tim 1,6s.14; 2,1; 1 Tim 4,14). El ministerio es, en este sentido, «espiritual». Se manifiesta como tal también en la existencia del ministro. El Apóstol exhorta así a su representante y sucesor: «... sigue la justicia, la piedad, la fe, el amor, la constancia, la dulzura. Combate el buen combate de la fe, conquista la vida eterna» (1 Tim 6,11s; cf. 2 Tim 2,3ss.15, etc.). También este ministro debe ser un τύπος para la comunidad (1 Tim 4,12; Tit 2,7). Debe igualmente padecer junto con el Apóstol «por el evangelio en la fuerza de Dios» (2 Tim 1,8; 2,11ss; 3,10s; 4,5s). Este ministerio es, en resumidas cuentas, las dos cosas: στρατεία (1 Tim 1,19; 2 Tim 2,3.4) y διακονία (2 Tim 1,12; 1 Tim 4,6; 2 Tim 4,5), al igual que el ministerio apostólico del Apóstol mismo. Pero todavía hay que tener en cuenta una cosa: el ministerio eclesiástico no sólo se deriva formalmente del ministerio apostólico, no sólo comparte sus diversos cometidos y poderes, no sólo se le equipara por razón de su estructura interna, sino que se ejerce exclusivamente con una referencia constante al ministerio apostólico. Esto se pone ya de manifiesto en el conjunto de las mismas cartas pastorales, que en todas sus instrucciones y enseñanzas hacen hablar al Apóstol, interpretándolo y actualizándolo. Pero es también material de reflexión y exposición expresa, sobre todo por lo que se refiere a la doctrina. Timoteo y Tito no presentan una doctrina propia y original. Enseñan lo que el Apóstol les escribe, y lo subrayan continuamente. «Enseña y recomienda esto» (1 Tim 6,3), «recuerda esto» (2 Tim 2,14; Tit 3,1, etc.). La tradición apostólica ha sido puesta en sus corazones, y ellos han de «vigilar» sobre ella y «guardarla» (1 Tim 4,16; 6,20, etc.). Pero ¿de qué manera se realiza este «guardar»? Tal vez en la recepción y transmisión de las fórmulas en que la tradición ha cuajado (cf. 2 Tim 2,2.11ss). Lo fundamental, sin embargo, es lo siguiente: «Ten por norma las sanas razones que me oíste en la fe y el amor que hay en Cristo Jesús. Guarda el buen depósito mediante el Espíritu Santo, que habita en nosotros» (2 Tim 1,13s), y además: «Entiende lo que digo: pues el Señor te concederá comprensión en todo» (2 Tim 2,7s). Así, pues, la tradición apostólica se guarda recibiéndola en la fe y en el amor, comprendiéndola bajo la asistencia del Señor y en la fuerza del Espíritu y transmitiéndola después de haberla interpretado y asimilado. En otras palabras: el ministro de la Iglesia enseña refiriéndose por la fe y el amor

a la tradición apostólica, constantemente interpretada y traducida en la fuerza del Espíritu.

Las actividades ministeriales de tipo directivo y judicial son también realización de importantes instrucciones apostólicas con responsabilidad y decisión propias. Nuestras cartas constituyen en conjunto un testimonio de esto. Un ejemplo especialmente explícito lo hallamos en 1 Tim 5,19. En este pasaje se ordena un cuidadoso procedimiento disciplinario. Quedan enunciados los principios a que Timoteo ha de atenerse y que ha de poner en práctica. Los restantes modos de procedimiento son variables, y naturalmente la sentencia correspondiente es competencia del ministro. Algo parecido ocurre en el caso de la ordenación o en el de la reglamentación del estamento de las «viudas» (cf. 1 Tim 3,1ss.7ss; Tit 1,5ss; 1 Tim 5,3ss). Incluso el modo de vida del ministro eclesiástico está vinculado al Apóstol, como hemos visto, a su modelo y a sus instrucciones. El modo de vida está íntimamente relacionado con el ejercicio del ministerio. Precisamente en este punto la actualización dentro de la correspondiente situación posapostólica es naturalmente una cuestión de decisión personal basada en la instrucción apostólica.

Ahora bien, ¿qué puesto ocupa dentro de la Iglesia semejante ministerio eclesiástico, que desarrolla y realiza el ministerio apostólico en la tradición viviente? También en este aspecto la peculiaridad del ministerio escatológico del Apóstol queda a salvo y en lugar destacado en la nueva situación. En comparación con el ministerio, y por lo que se refiere a la participación en el poder espiritual, la comunidad queda completamente rezagada. Esta circunstancia no obedece simplemente al tema especial de nuestras cartas, que se dirigen —y esto es sintomático— no a la comunidad, sino a sus ministros responsables. Lo único que se nos dice sobre la comunidad es que «escucha» (1 Tim 4,16 [14]), que ora (1 Tim 2,1.8; 4,13), que sus miembros están bautizados (Tit 3,5s). También se habla de su actividad caritativa (cf. 1 Tim 5,10.13; 6,17ss; Tit 1,11ss). Pero, según las cartas pastorales, se dan también servicios voluntarios concretos de los miembros de la comunidad en favor del Apóstol o de su representante (cf. 2 Tim 1,16.18; 4,10ss.19ss; 4,11; Tit 3,12 [15]). Se recomienda también la instrucción recíproca de los miembros de la comunidad (Tit 2,3s) y no se olvida que la Iglesia como un todo, es decir, también en sus miembros, es «la casa de Dios, la Iglesia del Dios vivo, columna y soporte de la verdad» (1 Tim 3,15) y el pueblo que pertenece a Cristo (Tit 2,14). Al mismo tiempo, es significativa la retirada de los carismas. Propiamente, sólo se menciona a los «profetas», y lo único que de ellos se dice es que intervienen en la designación de candidatos para el ministerio episcopal, o sea, que emiten una especie de *iudicium Dei* (1 Tim 1,18; 4,14). El πνεῦμα profético señala además los futuros herejes, cuya aparición será síntoma del fin de los tiempos (1 Tim 4,1).

A este estado de cosas corresponde el que, según las cartas pastorales —es decir, desde el punto de vista de la Iglesia, que vive dentro de la tradición paulina hacia el año 100—, toda la autoridad y la responsabilidad esté en manos de los responsables de los ministerios eclesiásticos. Su doctrina, que no es la suya, sino la de la tradición apostólica viva que ellos han recibido, es vinculante para todos. En este contexto, παραγγέλλειν aparece junto a διδάσκειν (1 Tim 4,11; 6,17; cf. 1 Tim 1,5.18; 6,13). Según 1 Tim 2,12, la enseñanza en público incluye un αὐθεντεῖν τινος, es decir, una superioridad autoritativa, debido a lo cual la mujer no debe enseñar en público. A Tito se le dice: «Habla de esto, y exhorta y reprende con toda autoridad, μετὰ πάσης ἐπιταγῆς» (Tit 2,15). Y no sin razón se añade: «Nadie te desprecie», al igual que se dice a Timoteo: «Nadie te desprecie por joven» (1 Tim 4,12). Justamente por tratarse de una autoridad ministerial, la edad no tiene importancia. Esta autoridad doctrinal se hace valer después sobre todo como instancia crítica frente a los herejes. En este contexto aparece la expresión «emplear la palabra de la verdad en todo su rigor» (2 Tim 2,15) y reaparece el término «intimar» (1 Tim 1,3). Pero también en estos ministerios la autoridad está limitada por el amor, pues es éste quien la sustenta. Por eso la exhortación y el conjuro de los herejes ha de hacerse en un tono paciente y amistoso (2 Tim 2,14.24s; 4,2). Nunca se pierde de vista que la Iglesia es una *familia Dei* (1 Tim 5,1s). Incluso en sus funciones directivas, el ministro ha de «advertir» (1 Tim 5,7). En dichas funciones no comparte su poder con la asamblea de la comunidad ni con los carismáticos, sino sólo con el colegio de los πρεσβύτεροι (1 Tim 4,14; 5,17ss). Pero esta autoridad se basa, como hemos visto, en una tradición y en un encargo que procede de los apóstoles, puede subsistir en la nueva situación sin apóstoles y por eso tiene una vigencia notable, aunque en el fondo ha de referirse siempre al apóstol. Es una autoridad que sólo realiza esta referencia constante a lo apostólico mediante el amor y la fe en Cristo (2 Tim 1,13), en la fuerza del Espíritu (2 Tim 1,14; 1 Tim 4,14), bajo la asistencia del Señor y por su gracia (2 Tim 2,1.7). Así, pues, es una autoridad esencialmente «espiritual». La propia salvación del ministro y la de los oyentes depende del cumplimiento personal y ministerial del servicio apostólico en el servicio eclesial; por eso la comunidad debe encargarse de sustentar al ministro (1 Tim 5,17s), se necesitan al menos dos o tres testigos para admitir una acusación contra él (1 Tim 5,19) y ha de rodeársele de consideración (1 Tim 3,13; 4,12; Tit 2,15).

VII. LA IGLESIA EN LA EPISTOLA A LOS HEBREOS

Es poco lo que sabemos sobre la estructura concreta de la comunidad a la que se dirige la llamada carta a los Hebreos. De todas formas, se trata de una comunidad de la segunda generación cristiana [67], formada por cristianos procedentes de la gentilidad; esta comunidad ha pasado ya su período de iniciación (5,1ss; 6,1ss), ha soportado ya muchos padecimientos (10,32ss), pero también ha demostrado mucho amor por el nombre de Dios (6,10). Cuando la carta se escribe está en peligro de desfallecer y desanimarse en la fe (12,3.12ss) e incluso de apartarse de Dios (3,12; 4,11; 6,6; 12,15). La comunidad se reúne en asambleas (10,25), pero ya hay quienes no asisten. Conoce y estima el bautismo, y sus miembros están bautizados (6,4ss; 10,23.[26].32). En la comunidad actúa la palabra (2,1ss; 4,12; 6,1; 12,25; 13,7.22), el evangelio (4,2.6), la doctrina (5,12s; 6,1s) en su doble modalidad de instrucción elemental y de gnosis superior (cf. también 13,9). Es una comunidad que conoce la tradición (2,3), la confesión (3,1; 4,14; 10,23), la alabanza (13,15), la plegaria (13,18). Tiene superiores o dirigentes (ἡγούμενοι) que le predican «la palabra de Dios» (13,7), a los cuales debe «obedecer» y someterse porque son ante Dios los responsables de las almas de los creyentes (13, 17), debe acordarse de ellos e «imitar» su fe (13,7). En el saludo a la comunidad se les distingue de «todos los santos» (13,24). El mismo autor de la carta reivindica para sí una autoridad espiritual para enseñar a esta comunidad una gnosis superior (6,1.3) y exhorta a sus miembros a recibir su «breve» carta, es decir, τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως ἀνέχεσθαι (13, 22); estos miembros son llamados «santos hermanos» (3,1) o sólo «hermanos» (3,12; 13,22) y también «amados». En su palabra es Dios mismo quien habla, como puede verse en 12,25. La comunidad debe pedir por el autor, para que le sea devuelto cuanto antes (13,18s). Tal vez él sabe que ante la comunidad se encuentra en la misma situación que «nuestro hermano Timoteo» (13,23).

Esta comunidad, cuya estructura concreta es difícil de concebir, no atrae el interés del autor. La gnosis que él difunde concierne a Jesús (Cristo), «el Hijo» y el «Sumo Sacerdote», es decir, tiene una orientación cristológica. De todas formas, viene incluida en un λόγος τῆς παρακλήσεως, como lo demuestra su disposición, en la cual las consideraciones sobre Cristo aparecen siempre interrumpidas por parénesis [68]. Así, el des-

[67] Cf. W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament,* Heidelberg, [12]1963, 288ss, 291.

[68] Cf. Fr. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* = MThS I, 9, Munich, 1955, 196-209; W. G. Kümmel, *op. cit.,* 281s.

arrollo doctrinal sobre Cristo sirve en todo caso de base para las «exhortaciones» a la comunidad, y ambas, la gnosis y la paraclesis, dejan entrever, al menos de una manera no tematizada, diversos elementos de su naturaleza teológica.

Así, el autor de la carta concibe la comunidad como ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ (10,21), al frente del cual está un «gran sacerdote», Jesucristo; por eso es también «la casa» al frente de la cual está Cristo en calidad de «Hijo», que es quien la ha preparado (3,3.6). Moisés, al que se pone en parangón con Cristo (y su casa), «fue fiel en toda su casa como servidor, para testimonio de lo que habría de ser anunciado» (3,5). En su condición de servidor en su casa, Moisés constituía una alusión a la futura casa de Cristo, que es la comunidad. Esta comunidad es también «el pueblo de Dios» (4,9; 10,30; 11,25), mientras que a Israel se le llama «el pueblo» (cf. 2,17; 5,3, etc.). Los miembros de la comunidad, los cristianos y el mismo Cristo, «tanto el que santifica como los santificados, proceden todos de uno (de Dios). Por cuyo motivo no se avergüenza de llamarles hermanos al decir: Anunciaré tu nombre a mis hermanos, en medio de la comunidad te cantaré himnos» (2,1s). Los «hermanos de Cristo», los miembros de la comunidad, son también sus «hijos», como aparece ya en Is 8,18: «Aquí estamos, yo y los hijos que Dios me dio» (2,13). Según nuestra carta, la comunidad debe su existencia a Dios y a Cristo, y en cuanto *populus Dei* y *familia Christi,* es su posesión.

Pero esto tiene su fundamento en la obra que Dios ha realizado y realiza en Jesucristo. «Al fin, en estos días —así comienza la carta—, (Dios) nos ha hablado a nosotros por el Hijo» (1,2). En él ha proseguido y terminado los diversos discursos que habló por los profetas. Este Hijo, «Jesús», es el mediador de la creación y quien sostiene el universo con su palabra poderosa (1,2.10). Si se nos permite traer a colación, por su relación de contenido, el pasaje de 11,3, diremos que él es la palabra creadora de Dios, «aquel por el cual y para el cual es todo» (2,10). A este Hijo, que es la palabra creadora de Dios, Dios mismo «le ha introducido en el mundo». Aun cuando ha sido engendrado por Dios (1,5; 5,5; cf. 2, 11) y es «resplandor de su gloria y acuñación de su sustancia» (1,3), ha recibido participación en la «carne y la sangre» y «ha venido a ser igual en todo a los hermanos» (2,17). Como se dice en otro contexto, «salió de la tribu de Judá» (7,14). «Amó la justicia y odió la iniquidad» (1,9). Padeció (2,9.10.18) en la cruz (cf. 6,6; 12,3) y «fue tentado» (2,18), «sin pecado» (4,15). Padeció «fuera de la puerta» (13,12). Este padecer y morir, junto con la tentación, que le hace ser misericordioso y poder ayudar a los hombres que son tentados (2,17s; 4,15), han de entenderse en el sentido de que Jesús «soportó tal contradicción por parte de los pecadores» (12,2s) y así «expió los pecados del pueblo» (2,17), tomándolos sobre sí «realizó la purificación de los pecados» (1,3) o, dicho de una

manera positiva, «santificó al pueblo por su propia sangre» (13,12). Así, pues, su pasión y cruz, en el sentido de Heb, fueron también un asumir los pecados extraños por parte del inocente y una prueba de que él es radicalmente «para nosotros».

Hay otro elemento, relacionado con lo anterior, aunque Heb sólo lo menciona en una ocasión: Jesús «gustó la muerte por todo hombre» (2,9). Esto quiere decir más exactamente que «su muerte aniquiló a aquel que tiene poder sobre la muerte, esto es, al diablo», y como quiera que el morir ya no significa sucumbir ante el diablo, liberó «a todos cuantos estaban toda su vida sujetos a esclavitud por el miedo de la muerte» (2, 14s). La relación interna entre el pecado, el diablo y la muerte no queda demostrada, pero sí al menos insinuada. Al haber asumido Jesucristo nuestros pecados en la muerte y la resurrección y al liberarnos de ellos por su muerte, los hombres hemos sido arrebatados al poder del diablo, que se hacía fuerte en la muerte y nos engañaba mediante ella; el hombre pecador, a quien Jesús hace suyo, se libera así del miedo a la muerte. De esta manera, Jesús «se ocupa de la descendencia de Abrahán» (2,16).

«Por su pasión y muerte», el mismo Jesús ha sido llevado por Dios «a la consumación» (2,10) y «coronado de gloria y honor» (2,9). Se ha «sentado a la diestra de la majestad en las alturas» (1,3; cf. 12,2) y es superior a los ángeles (1,4ss; 2,5ss). Ha sido «constituido heredero de todo» (1,2), y todo le ha sido sometido por Dios (2,8). Por eso es ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν (2,10; cf. 12,2). Así, el «ser para nosotros» de Jesús y de Dios ha venido a ser para todos los hombres una actualidad constante. «Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos» (13,8).

Este hecho, que muestra a Jesús como «el Hijo», y en el cual se basa el que nosotros... μέτοχοι... τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν (3,14), sale a la luz cuando Heb llama a Jesús «Sumo Sacerdote», título que puede cambiarse sin más por el de «Hijo» (cf., por ejemplo, 3,1.6; 4,14.15; 5,5a. 5b.8.10). Estos argumentos son para el autor de Heb la gnosis propiamente dicha, la τελειότης del λόγος τοῦ θεοῦ (6,1), y constituyen el centro del λόγος τῆς παρακλήσεως (4,13-10,18). A partir de aquí, estas consideraciones se intercalan en las partes primera y tercera de la carta, y emerge también el concepto ἀρχιερεύς o bien, en cita, ἱερεὺς μέγας (2,17; 3,1 y 10,21 [13,11s]). En relación con los argumentos sobre el sumo sacerdote están también los conceptos διαθήκη, ἐπαγγελία, ἐλπίς, de gran importancia en nuestra carta. Precisamente dentro de estos argumentos, la salvación definitiva y consumada queda esclarecida y diferenciada de la salvación provisional y alusiva de que habla el AT. Jesús «ha sido hecho sacerdote para la eternidad, según el orden de Melquisedec» (6,20; 7,17.21). Como quiera que éste se refiere a aquél como a su modelo, podemos decir de aquél lo que decimos de éste. Melquisedec «ha

sido hecho semejante al Hijo de Dios» (7,3), y por eso «el sumo sacerdote según el orden de Melquisedec» es también «sin padre ni madre, sin ascendencia, no teniendo principio de sus días ni fin de su vida», es decir, ha sido tomado de la historia desde siempre y para siempre (7,3). Ha sido constituido por Dios sumo sacerdote (5,5; 7,28) «por el poder de una vida imperecedera» (7,16). Ya hemos hablado de su pasión, su tentación, su inocencia y su muerte, que son la pasión, la tentación, la inocencia y la muerte del Hijo. Podemos añadir el pasaje de 5,7ss [69]. En él se compendia casi todo lo que ha de decirse sobre este sumo sacerdote: su encarnación, su tentación e inocencia, su obediencia, su consumación, su carácter de autor de la salvación. Pero hay todavía tres puntos dignos de tenerse en cuenta: 1) La insistencia en el sacrificio, motivada naturalmente por el contraste con el sacerdocio veterotestamentario (por ejemplo, en 7,27; cf. 9,26). En relación con el sacrificio se alude también a la «sangre» de Jesús en contraste con la sangre de las víctimas del AT y su mediación salvífica (9,6ss.12.14.18ss; 10,19, etc.). 2) La imagen del camino por el que discurre Jesús, consumando la salvación mediante su propia inmolación (2,10; 6,20; 9,11; cf. 4,14; 9,24; 10,19s). 3) La insistencia en su actualidad viva: «aquel de quien hay testimonio de que vive» (7,8). Su sacerdocio inmutable garantiza su intercesión por nosotros (7,27; 9,13). El sacrificio único de sí mismo por nosotros (7,27; 9,13), en el cual hemos sido santificados una vez por todas mediante la inmolación del cuerpo de Cristo, es una realidad presente, en cuanto que él intercede constantemente en favor nuestro. Por lo demás, este sacrificio único por nosotros es también el definitivo. Pues «Cristo, después de ofrecerse una sola vez para quitar los pecados de muchos» y después de «haberse presentado una sola vez al terminar los tiempos para quitar el pecado», «se presentará por segunda vez, sin pecado, a los que le esperan para la salvación» (9,27s). Se acerca ya el día (10,25) y queda «muy poco» (10,37).

Pero ¿cuál es el fruto de este acontecimiento salvífico? Podríamos contestar en general, con nuestro autor: «Tenemos un sumo sacerdote» (4,14), o bien: «Tenemos un gran sumo sacerdote al frente de la casa de Dios» (10,21). Este es «para cuantos le obedecen motivo de salvación eterna» (5,9). Esta salvación se llama «remisión de los pecados» (9,28; 10,12.18), «purificación de la conciencia de las obras muertas, para que adoremos al Dios vivo» (9,14.15) y, en un sentido positivo, santificación (10,18; cf. 10,29). Por eso «a cuantos son santificados los ha dejado para siempre perfectos» (10,14). Con ello ha acontecido también un hecho global, a saber: la instauración de la nueva alianza por Dios. A este pro-

[69] Para la interpretación de Heb 5,7-9, en cuyo trasfondo hay tal vez un himno a Cristo, cf. Th. Lescow, *Jesus in Gethsemane bei Lukas und im Hebräerbrief:* ZNW 58 (1967), 215-239, esp. 223-239 (bibl. 223, nota 50).

pósito se citan diversos lugares escriturísticos en 10,15s: Jr 31,33ss; Ex 19,3ss; Zac 8,8. Jesús es «mediador de una nueva alianza» (9,15; 12,24) y «fiador de una alianza mejor» (7,22), frente a la cual la alianza antigua «está cerca de desaparecer» (8,13). Su sangre es «la sangre de la alianza» (10,29). Esta alianza nueva es una alianza a la que van vinculadas promesas mejores. El sumo sacerdote Jesús «ha obtenido un ministerio tanto más excelente cuanto mejor es la alianza de que es mediador, la cual está fundada sobre mejores promesas» (8,6). Cristo ha venido «como sumo sacerdote de los bienes futuros». Quienes han sido llamados a la nueva alianza «han recibido la promesa de la herencia eterna» (9,15; cf. 1,14). Sólo en unión con éstos podrán llegar a la perfección (11,39) los creyentes difuntos del AT, que creían también en la promesa y, como Abrahán, se fueron a habitar en la tierra de la promesa como en tierra extranjera (11,9). Al pueblo de Dios le resta «un descanso sabático» (4,9). Subsiste «la promesa de entrar en su descanso» (4,1). Esta ἀνάπαυσις es la ζωη (10,39) en cuanto que es, en comparación con todos los bienes terrenos, «una fortuna mejor y duradera» (10,34). Con 9,28 podríamos decir que este descanso se ha dado con la manifestación de Cristo, a quien se espera en orden a la salvación. La salvación es efectivamente «ver al Señor» (12,28). Entonces la nueva alianza, con sus promesas nuevas y definitivas, es también «la introducción de una esperanza mejor, por la cual nos acercamos a Dios» (7,19). La nueva alianza, instaurada en virtud de la autodonación de Jesucristo, el Hijo y Sumo Sacerdote, en favor del pueblo de Dios, es también el arranque de la esperanza. Esperanza y promesa se corresponden (10,23). Ambas constituyen lo característico del nuevo pueblo de Dios. «Mediante la sangre de Jesús» tenemos παρρησία εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων, «confianza para entrar en el santuario» (10,19). Los «herederos de la promesa» tienen una esperanza que es «como un ancla del alma» y que, tras el velo, llega hasta el interior, «donde entró Jesús como precursor por delante de nosotros, hecho sacerdote para la eternidad, según el orden de Melquisedec» (6,17ss).

Pero la revelación de la nueva alianza fundada en la promesa, a la que corresponde la esperanza, es también, como se indica en 6,20, la apertura de un camino que, a través de Jesús, conduce hacia la realidad prometida y esperada. Por eso el pueblo de esta nueva alianza de la promesa y la esperanza, la comunidad de que habla Heb, es el pueblo que está en camino, «el pueblo de Dios peregrino» [70]. Este pueblo tiene una meta celeste (2,1) y está constantemente en camino hacia ella (12,12). Así, vemos que se habla de ἐγγίζειν, «acercarse a Dios por una esperanza mejor» (7,19), προσέρχεσθαι (4,16; 7,25; 10,1.22; 11,6; 12,18.22), εἰσέρχεσθαι

[70] Cf. E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Gotinga, ²1957.

(4,3), ὑστερεῖν (4,1; 12,15, etc.). Pero hemos de advertir que el pueblo de Dios peregrino es, por una parte, un pueblo que ha llegado (προσεληλύθατε) «al monte de Sión y a la ciudad del Dios viviente, a la Jerusalén celestial...» (12,22ss) y no al antiguo Sinaí (12,18ss). Por otra parte, cabe decir también que «no tenemos aquí una ciudad duradera, sino que buscamos la futura» (13,14), y se dice de Abrahán: «Esperaba esa ciudad que tendría firmes cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios» (11,10; cf. 11,14.16). Así, pues, el pueblo de Dios ha llegado a la ciudad del Dios vivo desde el momento que se ha puesto en marcha hacia la ciudad futura; y viceversa: se pone en marcha hacia la futura porque ha llegado a la presente. En otras palabras: el hecho de que la nueva alianza sea una alianza de la promesa, de la promesa ya eterna, queda subrayado cuando se alude a la actualidad del futuro y al futuro de lo actual. La llegada al futuro es la marcha hacia él.

Pero ¿cómo se realiza esta peregrinación del pueblo de Dios?, ¿de qué manera nos encontramos con el futuro como actual? En el encuentro con la voz de Dios (4,7), en el encuentro con la predicación que comenzó con el Señor y que nos han transmitido fielmente sus oyentes (2,3s)[71], en la obediencia a la palabra de Dios, viva y eficaz (cf. 4,12s), que es predicada por los superiores y por el escritor de esta carta (13,7.22), y, por tanto, en la obediencia al Hijo, que también hubo de aprender a obedecer, haciéndose así motivo de salvación (5,9); en suma, mediante la fe. «El que se acerque a Dios tiene que creer...» (11,6). «Los que creemos, entramos en el descanso» (4,3), y en la fe alcanzamos la vida (10,39). «Jesús es el fundador y el perfeccionador de la fe» (12,2). El cap. 11 nos dice expresamente con ejemplos del AT en qué consiste esa fe: «Es la realización en el sentido de la actualización de las cosas[72] que se esperan y una prueba de las cosas que no se ven». Los prototipos veterotestamentarios que después se aducen, especialmente Noé, Abrahán y Moisés, confirman que la fe y la esperanza, la fe y la paciencia, van juntas. Las promesas se heredan «con fe y paciencia» (6,12; cf. 10,35ss).

En el centro de la fe es donde, si se nos permite decirlo así, se sitúa para nuestro autor el bautismo. En él se concentra provisionalmente toda la vivencia de la salvación. Por eso se alude a él cuando se previene contra la apostasía y cuando se habla de que es imposible hacer una nueva μετάνοια radical (6,4ss; cf. 12,16s). También se hace referencia al bautismo como presupuesto de la marcha hacia la salvación cuando se nos exhorta a «acercarnos» (10,22s). Los bautizados sólo podrán alcanzar la promesa si confiesan la esperanza con fe. Naturalmente, en esta fe, que

[71] W. Nauck, *Zum Aufbau des Hebräerbriefes*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Hom. J. Jeremias), Berlín, 1960, 199-206, 205s.

[72] Para ὑπόστασις, W. Bauer, *op. cit.*, passim.

corre hacia la promesa de la nueva alianza con esperanza y paciencia, va incluida toda la demostración de la fe en el cumplimiento de la voluntad de Dios.

Nuestra carta ha sido escrita como un λόγος τῆς παρακλήσεως (13, 22) con el fin de guardar y robustecer al pueblo de Dios en esta fe. Por ello, para caracterizar con más precisión la peregrinación del pueblo de Dios, podríamos desarrollar ulteriormente esta paraclesis. Pero para nuestro objetivo nos bastará referirnos al punto siguiente. De hecho, las exhortaciones tienen a la vista la Iglesia en camino hacia su meta celeste. El peligro que es preciso evitar en este camino, a saber: la desobediencia como defección de la fe (4,11; cf. 3,18), se describe frecuentemente con imágenes que nos hacen ver la Iglesia como una caravana de peregrinos. Los destinatarios de las exhortaciones no deben desviarse de la meta (2,1), no deben quedarse rezagados (4,1) ni apartarse del camino (12,12). Los miembros del pueblo de Dios peregrino deben evitar este peligro con todas sus fuerzas, pues para los cristianos la apostasía es mucho más peligrosa que para Israel (2,2s; 10,26ss; 12,25s). Dios es un juez a quien no se puede engañar (4,12s). Caer en sus manos es temible (10,31). Pero ¿cómo evitar este peligro? «Atendiendo a lo escuchado» (2,1) como futuros herederos. Lo cual significa ahora en concreto someterse a la palabra del autor (13,22), escuchar la palabra de sus superiores (13,7) y no despreciar al que habla desde el cielo (12,25). En esta palabra se sigue cumpliendo constantemente el «hoy» del que habla David: «Hoy, si escucháis su voz, no endurezcáis vuestros corazones» (4,7; cf. 3,13). Este atender a lo escuchado incluye también el «no dejarse extraviar por doctrinas variadas y exóticas» (13,9).

Esta escucha exige además un esfuerzo decidido para entrar en «ese descanso» (4,11; cf. 4,1). Exige levantarse nuevamente del adormecimiento (12,12). Exige sobre todo mantenerse firme en la confesión (4,14), que paradójicamente se llama «acercarse al trono de la gracia» (4,16) [73]. Es la confesión del sumo sacerdote Jesucristo y de la esperanza que con él se nos ha dado. «Mantengamos indefectiblemente la confesión de la esperanza, pues quien hizo la promesa es fiel» (10,23.25s). Con otras palabras: se exige una perseverancia y una lealtad a la fe durante el breve espacio de tiempo que queda todavía hasta la manifestación de Jesucristo. «Pues tenéis necesidad de paciencia, para que, haciendo la voluntad de Dios, obtengáis la promesa: Pues un poco más todavía, muy poco, y el que viene vendrá y no tardará» (10,36s; cf. 12,1). «Y deseamos que cada uno de vosotros muestre el mismo empeño para que podáis demostrar hasta el final la plena certeza de la esperanza» (6,11). Sólo seremos casa de Cristo

[73] Cf. G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, en *Gesammelte Aufsätze* II, Munich, 1959, 188-203.

y compañeros suyos «si conservamos con firmeza hasta el fin la confianza del principio» (3,6.14). Para ello es una ayuda el mirar «al apóstol y sumo sacerdote de nuestra confesión de fe, Jesús, que es fiel a quien le constituyó» (3,1s), el «mirar al fundador y perfeccionador de nuestra fe, el cual... soportó una cruz, desdeñando su ignominia, y se sentó a la derecha del trono de Dios» (12,2s). Pero también pueden servir de consuelo y estímulo para la perseverancia hasta el fin «la nube de testigos» (12,1), cuya probada fe expone ampliamente el cap. 11; la fe y el comportamiento de los propios superiores (13,7) y de los creyentes en general (6,12), así como el proceder de la misma comunidad «en los días anteriores» en que tuvo que soportar muchas luchas y padecimientos (10,32ss).

Pero ¿qué elementos integran este permanecer firme en la confesión? El autor entra aquí en detalles, naturalmente sin una exposición completa y ordenada: dicha confesión supone aceptar la corrección de Dios (12, 4ss) [74], apartarse del pecado y pelear contra él hasta dar la propia sangre (12,1.4), disciplina y castidad (13,4), dejar la avaricia manteniendo la confianza en la ayuda de Dios (13,5ss), la santificación (12,14), la gratitud por el reino inconmovible que recibimos, gratitud «por la cual podemos dar a Dios un culto que le sea grato, con temor y respeto» (12,28). También se mencionan el amor al prójimo, la hospitalidad, la atención a los hermanos presos, «como si también estuvierais presos con los que sufren padecimientos» (13,1ss); la beneficencia y el cuidado de la comunidad (13,16), sin olvidar la asistencia a las reuniones (10,25), el sacrificio común de alabanza y la confesión (13,15), el recuerdo de los superiores (13,7) y la obediencia a ellos (13,17), la plegaria por ellos (13,18), etc. Al final del escrito se acentúa fuertemente que, en último término, es Dios quien capacita a los cristianos. No sin razón surge también aquí la figura del «gran pastor de las ovejas», es decir, de la comunidad, como rebaño de Cristo (13,20s).

Vemos, pues, que la estructura concreta de la Iglesia queda en el trasfondo. Pero la comprensión de su ser puede reconocerse claramente en relación con el tema cristológico, que es el principal. La Iglesia es el pueblo de Dios peregrino; Israel, su historia y su institución son un prototipo, un modelo y un trasunto previo y umbrátil. Este pueblo comienza a marchar a raíz del bautismo y peregrina en esperanza y paciencia hacia su meta invisible, la salvación. Esta le sale ya al encuentro en la fe. Justamente por ello es preciso no desviarse de ese futuro, sino permanecer en él a pesar de los apuros y las tentaciones. Sólo así se realiza la nueva alianza de los últimos tiempos con sus promesas, alianza establecida por

[74] G. Bornkamm, *Sohnschaft und Leiden*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Hom. J. Jeremias), Berlín, 1960, 188-198.

Dios mediante la autoinmolación liberadora y salvadora de Jesús, «Hijo» y «Sumo Sacerdote» celeste; sólo así la comunidad se muestra como casa de Dios y de Cristo en este mundo extraño.

VIII. LA IGLESIA EN LA PRIMERA EPISTOLA DE PEDRO

1. *El ofrecimiento de la gracia*

Según 1 Pe, el acontecimiento de la gracia contenido en el acontecimiento salvífico de Jesucristo, el acontecimiento de la gracia en cuanto historia de Dios para nosotros se revela desde el momento en que, mediante la fuerza del Espíritu y por el evangelio, se ha dado al que obedece con fe y esperanza una nueva oferta de vida [75].

En cierto sentido, el evangelio ya actuaba en los profetas, en cuanto que «el Espíritu de Cristo que estaba en ellos predecía los sufrimientos de Cristo y las glorias de después» (1,11). Así, pues, el Espíritu profético ha hecho resplandecer y afirmarse por anticipado el acontecimiento futuro de la gracia en el preanuncio de la palabra profética. Entonces el acontecimiento Jesucristo se interpreta decisivamente como cumplimiento del testimonio anticipador de los profetas y en relación con la historia de Israel que se nos transmite en el AT. Pero sólo la predicación, que se llama «evangelio» (4,17; cf. 1,12.25; 4,6), puede expresar adecuadamente el alcance del acontecimiento Cristo y suscitar una vivencia actual de la gracia. La palabra de la que Is 40,6 dice que permanece para siempre es la palabra «que se os ha predicado como evangelio» (1,25). Pero para que la gracia llegase definitivamente a la palabra se necesitó un nuevo envío del Espíritu «desde el cielo» (1,12); los mensajeros predican el mensaje en la fuerza de este Espíritu. Es el mismo Espíritu que vivificó a Jesús y le hizo entrar en la δόξα (3,18s). El hace que Jesús siga siendo actual ahora en el mundo y entre los hombres mediante el evangelio iluminador y vivificante. También consuela con su promesa tranquilizadora a cuantos se ven vilipendiados por el nombre de Jesucristo (4,14). El evangelio hace su anuncio por el Espíritu y nos sitúa ante la «piedra angular puesta en Sión» (2,6). Contra ella se estrellan «los que desobedecen a la palabra» (3,1; 4,17; cf. 1,22s). En este sentido, el evangelio es «la llamada» de Dios. Por citar sólo uno de los cinco lugares en que aparece este καλεῖν, indicaremos 2,9. Dios ha llamado a los hombres «de las sombras a su luz admirable» (cf. 1,15; 2,21; 3,9; 5,10).

[75] Cf. H. Schlier, *Eine Adhortatio aus Rom. Die Botschaft des 1 Petrusbriefes*, en *Struktur christlicher Existenz* (Hom. Fr. Wulf), Wurzburgo, 1968, 59-80.

El hombre se introduce en esta llamada y, por tanto, en la oferta graciosa de la historia de Jesús obedeciendo con fe esperanzada o, lo que es lo mismo, con esperanza creyente. La fe se dirige fundamentalmente a Cristo: «En el cual creéis ahora, sin verle todavía» (1,8). Como quiera que Cristo se hace presente en el evangelio, la fe es también fe en «la palabra» o «el evangelio» (cf. 2,8; 3,1; 4,17); es, además, don de Cristo (cf. 1,21) y a la vez decisión del hombre (1,7). La fe conduce a los creyentes a través de los últimos tiempos y los guarda para la salvación futura (1,5). Nuestra carta concibe esta fe sobre todo como esperanza. Mediante la manifestación provisional de Jesucristo en el evangelio, la fe cree en su revelación definitiva. Así, «vuestra fe es también esperanza en Dios» (1,21). La existencia cristiana es la del hombre que espera (1,3.13; 3,15). Pero el creer y el esperar son parte integrante de la obediencia. Los cristianos son los que han sido elegidos... para la obediencia (1,2; cf. 2,25). Los no creyentes son los que no «obedecen» a la palabra (2,7.8; 3,1; 4, 17; cf. 3,26). Los cristianos se llaman «hijos de obediencia» (1,14). Son, pues, hombres cuya vida está determinada por la obediencia y se realiza en la obediencia.

El bautismo es el fin provisional y el nuevo punto de partida de la fe que espera y de la obediencia, así como la fuente de un compromiso siempre nuevo. Sólo una vez se le menciona expresamente (3,21). Pero su presencia destaca con rasgos enérgicos en el trasfondo, de tal manera que se ha pretendido ver en nuestro escrito una parénesis bautismal e incluso una liturgia del bautismo [76]. Prefigurado por el arca de Noé, el bautismo nos «libera» por la fuerza de la resurrección de Jesucristo (1,3; 3,21). En el bautismo el hombre es engendrado nuevamente, renace por la misericordia de Dios (1,3.23) y es santificado en virtud del Espíritu (1,2). El bautismo incluye una promesa del bautizado (cf. 3,21). Por su bautismo, los cristianos son «niños recién nacidos» (2,2) que han de desear «la leche espiritual no adulterada», a saber: la del evangelio (2,2s).

2. *La Iglesia como pueblo de Dios*

En aquellos que, en virtud de la llamada de Dios por el evangelio han obtenido la gracia y han recibido como sello el bautismo, esa misma gracia crea para sí el pueblo de Dios de los gentiles, la Iglesia. En otro tiem-

[76] Así, por ejemplo, H. Windisch-H. Preisker, *Die Katholischen Briefe* = HNT 15, Tubinga, ³1951, 156-162; M. E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la prima Petri:* RB 63 (1956), 182-208; 64 (1957), 161-183. Están en contra E. Lohse, *Parànese und Kerygma im 1 Petrusbrief:* ZNW 45 (1954), 68-69; C. F. Moule, *The Nature and Purpose of I Peter:* NTS 3 (1956-57), 1-11.

po eran «no pueblo», ahora son «pueblo de Dios»; en otro tiempo estaban «sin gracia», ahora están «agraciados» (2,10). En este pueblo, Israel ha encontrado su cumplimiento, en el sentido de que es relevado por él. Este pueblo de Dios de los gentiles es ahora «la raza elegida» (2,9; cf. 5,13) [77]. Elegidos por Dios, quien los ha ganado y los reivindica para sí, sus miembros son «elegidos exiliados de la diáspora» del mundo (1,1). No tienen en el mundo una tierra santa; su tierra santa está en el cielo. Aquí, en este mundo —dice nuestra carta utilizando una expresión veterotestamentaria [78]—, están como quienes permanecen poco tiempo en un lugar extranjero, παρεπίδημοι (1,1), y no son ciudadanos, sino πάροικοι (2,11). El tiempo de su residencia terrena es una παροικία, una residencia en el destierro (1,17). En la πόλις terrena forman a lo sumo una colonia celeste (cf. también Flp 3,20; Heb 11,10.13.16; 13,4). Su reserva ante la *polis* terrena no responde, sin embargo, a falta de interés o a aversión, sino a que ellos esperan la salvación no del mundo y de los hombres, sino de aquel en quien creen, es decir, de Jesucristo y su futuro, que les procurará la salvación como un don (cf. 1,3ss; también 1,9s; 2,2; 4,13; 5,1.4.10).

Pero este ser extranjero en el mundo no es el único aspecto que caracteriza a la Iglesia en cuanto nuevo pueblo de Dios. En virtud de su elección, el pueblo de Dios hace suyos todos los títulos honoríficos de Israel, que se basan en las acciones y dones de Dios y exigen de este pueblo dar testimonio a favor de su Dios. Los miembros de este pueblo son «reyes», tienen poder y libertad. Todos ellos son «sacerdotes» y tienen libre acceso a Dios. De palabra y obra proclaman ante los demás hombres el poder divino de la misericordia que han experimentado en sí mismos (2,9s). Por ser pueblo de Dios, son también su «rebaño» (5,2). Se han «vuelto al pastor y guardián de sus almas» (2,25) y aguardan la aparición de su «mayoral» (5,4). También por ser «rebaño» son ellos los que han tomado el relevo de Israel. El «rebaño» con su «pastor» es, efectivamente, una imagen que se emplea en el AT referida a Israel (por ejemplo, en Jr 3,12; 23,1s; Ez 34,1ss; Zac 10,2), pero que también se usa en el resto del Oriente para indicar el pueblo y sus dirigentes [79]. En tanto aparece el

[77] Sobre la autocomprensión de Israel como pueblo escogido, cf. Dt 7,6; Am 3, 1s, etc.; Jub 2,20; la comunidad de Qumrán se designa también como «elegida de Dios» (1 QHab 10,13), «elegida de entre los hombres» (1 QS 11,16) o bien «elegida de la gracia» (1 QS 8,6, etc.). Pablo coincide con 1 Pe: Rom 8,33; 9,11; 11,5ss; 1 Cor 1,27; Ef 1,4; Col 3,12; 1 Tes 1,4. Cf. Th. Spörri, *Der Gemeindegedanke im 1 Petrusbrief*, Gütersloh, 1925, 24ss, 143ss.

[78] Cf. Gn 23,4; Sal 38,13; 118,19; 1 Cr 29,15 (LXX). Cf. además W. Schrage, *Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik. Ein Beitrag zu 1 Kor 7,29-31:* ZThK 61 (1964), 125-154, 142s.

[79] Cf. también 1 QS 8,4-10. Además, H. Braun, ZThK 29 (1963), 234s; 30 (1964), 94-98, y también B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Lund, 1965, 22ss. Para lo que sigue, cf. Th. Spörri, *op. cit.*, 35-41.

mayoral, hay también en este «rebaño» [80] «pastores» [81] humanos, que «apacientan» el pueblo de Dios escatológico (5,2) a la manera que Moisés estableció a Josué como pastor de su pueblo (Nm 27,15ss) y David apacentó al pueblo de Israel a las órdenes de Dios, su pastor (Sal 78,70ss). Los que ejercen la función de pastores del pueblo de Dios de los gentiles son los «ancianos», πρεσβύτεροι. El autor de la carta es su συμπρεσβύτερος y les exhorta como quien ha participado de la pasión de Cristo y ha de participar de la gloria de la revelación futura (5,1). En 5,1-4 tenemos algo parecido a una instrucción cristiana primitiva sobre el ministerio de los πρεσβύτεροι [82]. Han de «apacentar la grey de Dios», es decir, han de dar a la Iglesia local su guía, su sustento y su protección [83]. Es interesante observar las exigencias que se les imponen: estar capacitados para su servicio, no tener afán de lucro, tener celo, ser el modelo de la grey. Junto a estos servicios de carácter «ministerial» hay otros de naturaleza puramente carismática. Probablemente se habla de ellos en 4,10s. También pertenecen a la Iglesia el carisma de la predicación, que habla la palabra de *Dios,* y el servicio de la *caritas;* la Iglesia no se edifica en último término por la capacidad intelectual o moral de sus ministros y carismáticos, sino por la fuerza que se pide a Dios y él concede.

El pueblo de Dios, la Iglesia, es también, por último, según nuestra carta, la «casa de Dios» (4,17). Al igual que en 1 Tim 3,15, la expresión ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ tiene un sentido doble: La Iglesia es 1) *familia Dei.* Se compone de «hermanos» que están bajo el cuidado del «padre», que ha engendrado a sus miembros (1,3.23). La «hermandad» está desperdigada por el mundo entero (5,9). Se debe amar a los hermanos (2,17). Así, el amor será «amor fraterno» (3,8). 2) Por ser «la casa de Dios», la Iglesia es también el nuevo templo que, penetrado del Espíritu, constituye la obra maravillosa de Dios. El fundamento de esta casa es Jesucristo. Para entrar en ella hay que desear oír su palabra con fe (2,2.4.6) y hay que hacerse «piedras vivas» y «renacer», por la «palabra de Dios, viva y permanente» (1,23), a una «esperanza viva» (1,3), estando ahora junto a la «piedra viva», Jesucristo, y siendo edificados como «casa del Espíritu» (2,5). Esta edificación de la Iglesia es un proceso espiritual viviente que

[80] Cf. Jr 13,17; 23,1s; Ez 34,1ss; Zac 10,3; Os 13,4ss; Sal 23; 28,9; 68,8; 74,1; 78,52, etc.; y en el NT, Mc 14,27s par.; Mt 10,16 par.; Jn 10,27ss; 16,32; Lc 12,32; Act 20,28s; también 1 Clem 44,3, etc.; 54,2. Cf., además, J. Jeremias, *ποιμήν κτλ.:* ThW VI (1959), 498-501.

[81] Pero el concepto ποιμήν falta en nuestra carta, a diferencia de Ef 4,11. Sólo se menciona el verbo ποιμαίνειν. Los herejes «se apacientan a sí mismos» (Jud 12).

[82] Cf. W. Nauck, *Probleme des christlichen Amtsverständnisses (1 Petr 5,2f):* ZNW 48 (1957), 200-220.

[83] En el v. 2 los textos de P^{72} A R pl lat sy añaden ἐπισκοποῦντες. Cf. para la totalidad del problema R. Schnackenburg, *Episkopus und Hirtenamt,* en *Episkopus. Studien über das Bischofsamt* (Hom. Cardenal M. Faulhaber), 1949, 66-68.

jamás termina en la tierra. Su sentido es el que siempre aparece vinculado al templo: el sacrificio eficaz que se ofrece a Dios por sus sacerdotes. Ahora bien, según 2,5, este templo, «la casa espiritual de Dios», es también «el sacerdocio santo»; precisamente este sacerdocio, es decir, el pueblo de Dios en todos sus miembros, tiene por misión ofrecer «sacrificios espirituales, agradables a Dios» por medio de Jesucristo. En 2,9 se indica cuáles son estos sacrificios y en qué sentido el pueblo de Dios constituye un sacerdocio: su misión es dar testimonio de las maravillas obradas por Dios con su pueblo y decir a todos que también puede ser bendecido cuando sobrevenga.

3. *Iglesia en el mundo*

Este pueblo de Dios vive en medio del mundo pagano, es decir, en medio de los agobios del mundo. Mundo agobiante en este sentido lo soy yo para mí mismo. Por eso se exhorta a los miembros del pueblo de Dios a que «andéis como hijos obedientes, sin sujetaros a las codicias de antes, en vuestra ignorancia» (1,14). Deben separarse de su pasado, que amenaza continuamente con revitalizarse, y «pasar el tiempo que queda de vivir en la carne no según las pasiones humanas, sino según el querer de Dios» (4,2s).

Pero el pueblo de Dios se ve agobiado también por el mundo, que actúa por mediación de los demás hombres. Este mundo «se extraña de que vosotros no corráis con ellos a ese torrente de perdición y os insulten» (4,4). Pero la cosa no queda en el insulto. Para las cristianas casadas no resulta fácil el trato con sus maridos paganos (3,1ss.7). Los esclavos cristianos han de aguantar muchas injusticias de parte de sus amos paganos (2,19s). En la vida pública, el nombre χριστιανός suscita ya el escándalo. Es motivo de denuncias, acusaciones y condenas en todo el mundo (4, 14ss; 5,9). En nuestra carta se habla insistentemente de la persecución que sufren los cristianos. Flota en el ambiente una atmósfera anticristiana. Se habla de calumnias (2,12; cf. 2,15), insultos (3,9; 4,7.14), ultrajes (3, 16), malas acciones (3,9), por citar sólo algunos puntos. Se menciona una y otra vez el sufrimiento (2,19.20; 3,14.17; 4,13.15s.19; 5,9.10) y se dice que los cristianos «pasarán tristeza» (1,6) y tendrán «pruebas» (1,6), que se ha encendido una «hoguera», un «horno de fuego» para probarlos (4,12). Detrás de todo ello está una enemistad de fondo del mundo contra lo cristiano; esta actitud querría aniquilar a los cristianos en su fe y su esperanza, pero también físicamente. Nadie está seguro frente al diablo (5,8), que anda por el mundo dando vueltas, deseoso de devorar a los cristianos. Pero precisamente en este sufrimiento actúa también «la mano poderosa de Dios» (1,6), cuya voluntad decide sobre todos estos destinos (1,6; 3,17; 4,9). Aquí tiene lugar también el juicio divino, que «comienza

por la casa de Dios» (4,17), puesto que sus moradores poseen una vivencia más consciente que los demás hombres. Nuestra carta exhorta a los cristianos, agobiados por todas estas cosas, a resistir las pruebas de la fe (1,7), a perseverar constantemente en la esperanza (1,13), a no dejarse llevar por el egoísmo de antes (cf. 1,14) y a no ceder a las pasiones (4,2s; cf. 2,11). Dicho de una manera positiva: los cristianos han de tener paciencia (1,6s; 2,20s; 5,16s), ser humildes (3,8; 5,5s), practicar el derecho y la bondad (2,14.15.20, etc.)[84], vivir en la justicia (2,24), amar incondicionalmente (2,17; 3,8s; 4,8.12), ser santos en toda su conducta (1, 15.22), porque Dios es santo (1,16). La esperanza se demuestra en la paciencia ante el sufrimiento (1,2; 2,18ss), pues el sufrimiento no le es extraño (4,12): viene de la mano de Dios (1,6; 3,17; 4,19) y es una participación en la pasión de Cristo (4,18; 5,1) y una imitación del modelo que él nos dejó (2,21; 4,1). En este sentido, no sólo es un perseverar en la gracia, sino que él mismo es gracia. Cuando se acepta el sufrimiento, se vive totalmente de Dios y de su futuro. En aquellos que sufren con paciencia reposa el Espíritu de la gloria de Dios (4,14). Por último, al cristiano, al miembro del pueblo de Dios, que está constantemente en peligro de fallar, se le exige una cosa: ser «sobrio» (1,13), ser «sobrio y vigilante» (5,8), «juicioso y sobrio para las oraciones» (4,7). El estar libre de sueños e ilusiones y el ponderar las cosas serena y claramente es un signo característico del estado de gracia en la Iglesia. La oración es fruto y fundamento de la sobriedad. En ella la Iglesia toma conciencia de sí. Cuando oran, los miembros de la Iglesia invocan a aquel que los ha llamado, pidiendo, porque todo lo esperan de él; dando gracias, porque todo lo han recibido de su mano, y alabándolo, jurándole fidelidad. En la oración aflora la prudencia, la cual conoce las cosas como son: que es posible vivir sin cuidado en medio de las preocupaciones, porque Dios se ha preocupado y se preocupa de nosotros (5,6s).

Pero estas exhortaciones a los miembros de la Iglesia son tanto más apremiantes cuanto que el pueblo de Dios vive sabiendo que está próximo el «fin de todas las cosas» (4,7). La Iglesia es, efectivamente, fruto del acontecimiento salvífico, en el cual Jesucristo, «predestinado antes de la fundación del mundo, se ha manifestado al final de los tiempos para vosotros» (1,20). Con ello, la Iglesia queda situada en presencia de su final. Por eso la exhortación a la sobriedad y a la *agápe* se funda en que «el final de todas las cosas ha llegado» (4,7).

[84] Cf. W. C. van Unnik, *The Teaching of Good Works in 1 Peter:* NTS 1 (1954), 92-110; 2 (1956), 198-201.

IX. LA IGLESIA EN EL APOCALIPSIS

1. *Iglesia de Jesucristo*

La Iglesia es, según el Apocalipsis, la Iglesia de Jesucristo. En una especie de fórmula confesional (1,5) se dice que Cristo es «el testigo fidedigno, el primogénito de los muertos y el príncipe de los reyes de la tierra». Más detalladamente se dice de él en 1,17: «... el primero y el último, el que vive y he estado muerto, y ya ves que estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del infierno» (cf. 2, 8). En otras palabras: él es el que era antes que todo, que murió y resucitó y ahora reina por toda la eternidad sobre vivos y muertos. El es «el Hijo de Dios» (2,18) y «el ungido» (11,15; 12,10), el rey davídico de los últimos tiempos (3,7; cf. 5,5; 22,16). Se dice también: «El león de la tribu de Judá» (Gn 49,6), que «ha vencido» (5,5; 15,12) y «el cordero que estaba como degollado» (5,6), o bien «el cordero degollado, digno de recibir el poder y la riqueza y la sabiduría y la fuerza y el honor y la gloria y la bendición» (5,12; cf. 13,8). En resumen: Jesucristo es el príncipe mesiánico, que ha conseguido la victoria mediante el sufrimiento y la muerte, el cordero sacrificado, que ahora ostenta los atributos de su dignidad todopoderosa.

Este testigo y príncipe fidedigno, a quien se describe mediante multitud de imágenes y expresiones tomadas del AT [85], es sobre todo el que ha de venir, el que como príncipe y juez tiene a su cargo la decisión última en su juicio. También este punto se repite con frecuencia. Nos bastará con pensar en frases como la de 1,7: «Mirad que viene con las nubes, y le verá todo ojo, aun los que le traspasaron, y gemirán por él todas las razas de la tierra» (cf. 3,20, etc.). O bien podemos recordar la gran visión de 14,14ss, en cuyo v. 16 se dice: «Y el que estaba sentado en la nube, extendió la hoz sobre la tierra, y la tierra quedó segada»; también recordaremos al «vencedor», que lleva el nombre de «Palabra de Dios» (19, 11ss). «En seguida» llegará aquel que era desde el principio, murió como testigo fidedigno y fue degollado como un cordero, resucitó y fue exaltado al trono de Dios (1,1; 22,6; 2,16; 3,11; 22,7.12.20). «El tiempo está próximo» (1,3; 22,10); más aún: «ya no hay tiempo» (10,6s; cf. 12, 12; 17,10). Viene por sorpresa, como un ladrón (3,3; 16,15), y, por tanto, es el futuro del que no se puede disponer y que dispone de todo. Lo cual hace que el señorío del «león», el cual es «un cordero», sea absoluto.

[85] E. Lohse, *Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes:* ZNW 52 (1961), 122-126, 123.

2. *Iglesia redimida*

La Iglesia es esta posesión de Jesucristo. Ello es debido a su muerte expiatoria, para la cual emplea nuestro profeta el giro «en su sangre» o «en la sangre del cordero» (7,14; 12,11). Jesucristo es «el que nos ama y nos desató de nuestros pecados por su sangre, y nos ha hecho ser un reino, sacerdotes de su Dios, su padre» (1,5s), precisamente en su cruz (11,8), en la cual «le traspasaron» (1,7), fue «degollado» y rescató para Dios «con su sangre hombres de todas las razas, lenguas, pueblos y naciones» «y les hiciste ser reino y sacerdotes de nuestro Dios, y reinarán sobre la tierra» (5,9s; cf. 14,3.4). Por ello, para esta Iglesia, que se debe a su amor, Jesucristo es el Señor y se aparece al vidente «en medio de los siete candelabros» (1,13), que simbolizan a las siete comunidades y con ellas a la Iglesia universal (1,20; 2,1), y como quien «tiene en su mano derecha las siete estrellas» (1,16.19; 2,1; 3,1), que son «los ángeles de las siete comunidades» (1,20) y, por tanto, la Iglesia en su ser protegido y manifestado por Dios. La Iglesia es la presencia del Cristo crucificado y exaltado. Como centro suyo, que la guarda y determina, Cristo es también quien encarga al vidente que escriba su historia en un libro y lo envíe a las siete comunidades, es decir, a la Iglesia universal (1,11 [19]; cf. también 10,4.8), y quien, por mediación de su «siervo» Juan (1,1), habla al ángel de las comunidades (2,1.8.12, etc.), que perciben la voz del Espíritu en el juicio y la promesa (2,7.11.17, etc.). Por eso en la conclusión del libro (22,6-11) se vuelve a hablar de Cristo, del vidente y del Espíritu (junto con la «esposa», la Iglesia redimida). El mismo Señor exaltado conoce la situación de la Iglesia y se manifiesta a ella: «Conozco tus obras y tu fatiga y tu constancia, y que no puedes aguantar a los malos...» (2,2); «conozco tu tribulación y tu pobreza, aunque eres rico...» (2,9; cf. 2,13.19). El Señor es también —y «todas las comunidades lo reconocerán»— quien «sondea las entrañas y los corazones» (2,23). El es quien ejerce el juicio sobre ellos (2,5.[12].22ss; 3,3b.16). «Yo, a cuantos quiero, les reprendo y castigo» (3,19). Pero también les otorga a ellos y a los «vencedores» sus promesas (2,7.11.17, etc.) y abre a la Iglesia las puertas de la eternidad (3,8). Los «siervos de Dios» están sellados en sus frentes «con el sello del Dios vivo» (7,2ss); por tanto, al ser posesión de Cristo, le pertenecen, y en medio de los sobresaltos del tiempo, experimentan también su especial protección (cf. 9,4). Llevan sobre sus frentes el nombre de Dios y de Cristo (14,1; 22,4). Sus nombres están escritos también en «el libro de la vida» (3,5; 13,8; 17,8; 20, 12.15; 21,27), de tal manera que tienen derecho de ciudadanía en la ciudad celeste (22,14.19).

Esta Iglesia es universal. Por ser el pueblo de Dios (18,4; 21,3), compuesto —como hemos visto— «de toda tribu, lengua, pueblo y nación» (5,9s), sustituye y releva a Israel. Sin duda alguna, los 144.000, doce veces 12.000, son el Israel restaurado en el pueblo de Dios de los últimos tiempos (7,1ss; cf. 21,12). Pero este Israel perfecto es la «gran multitud, que nadie podía contar, de toda raza y tribu y pueblo y lengua» (7,9); la Iglesia perfecta, que sirve ante el trono de Dios (7,13ss). Bajo el nuevo cielo y sobre la nueva tierra, la nueva Jerusalén «será la morada de Dios con los hombres», y «él habitará con ellos, y ellos serán su pueblo, y él será su Dios» (21,2s). Incluso los judíos de entonces no merecen este nombre; se llaman a sí mismos de esta manera, pero son una sinagoga de Satán (2,9; 3,9). Podría decirse que judíos son los cristianos de todo el mundo.

3. *Iglesia confesora*

En el lenguaje de la comunidad (cf. Act 9,32.41; Rom 8,27, etc.) los miembros de la Iglesia suelen recibir el nombre de «los santos» (5,8; 8,3.4; 13,7, etc.). Con esta expresión se quiere decir precisamente que son propiedad de Dios. De los «santos» se distinguen los «profetas», por ser carismáticos, como se ve por 11,18; 16,6; 18,20 [86]. Una designación general, tanto de los cristianos como de los profetas, es también «siervos de Dios» (cf. 1,1; 2,20; 7,3, etc., y 10,7; 11,18; 22,9). Con ello se indica su elección y su servicio a Dios. Atendiendo a sus relaciones mutuas se les llama «hermanos» (6,11; 12,10), y también se habla de los profetas como hermanos del profeta autor de nuestro libro (19,10; 22,9). «Santos» y «siervos de Dios» lo son los miembros de la Iglesia en cuanto tales, los que «se han convertido» y «se siguen convirtiendo». Lo primero no se dice expresamente, pero se deduce de lo contrario (9,20.21; 16,9.11). En este pasaje se habla de hombres que «no se convirtieron» bajo el juicio de Dios. Las comunidades son llamadas muchas veces a una nueva conversión (por ejemplo, 2,5: «Conviértete y pon en práctica tus obras de antes»; cf. 2,16.21.22; 3,3.19). En la «conversión» se da gloria a Dios (16,9). Pero quienes realizan la conversión son los que recuerdan el evangelio que recibieron y escucharon o escuchan. «Tienen el testimonio de Jesús», que es un don del Espíritu profético (19,10). Escuchan lo que dice el Espíritu (2,7.11, etc.). Lo escuchan y lo guardan (1,3). Guardan la palabra de Cristo (3,8.10) y por eso mantienen también con firmeza la palabra profética de este libro (22,7.9.18s). Pero esto puede expresarse también de otra manera: la descendencia de la mujer, con la que el dra-

[86] En otro sentido, E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung nach dem Neuen Testament* = AThANT 35, Zurich, ²1962, 121, nota 491.

gón ha entablado combate, son aquellos «que observan los mandatos de Dios y tienen el testimonio de Jesús» (12,17; cf. 2,9.13; 12,12; 13,10). Lo son también quienes temen el nombre de Dios (11,18) y confiesan el nombre de Jesús (3,8). Esta conversión, docilidad y fe, que aquí tiene un sentido cercano al de fidelidad; este guardar los mandamientos y perseverar en ellos se demuestra después en las «acciones justas de los santos» (19,8). Estos son, por ejemplo, lo que se dice a la comunidad de Tiatira: «Conozco tus obras y tu amor y tu fe y tu servicio y tu constancia...» (2,19). Los miembros de la Iglesia no se manchan con idolatrías de ningún tipo (14,4s; 17,2.4; 18,3.9; 19,12) —por ejemplo, con la idolatría política—, no conocen la mentira y están «sin falta» (14,5). Pero los miembros de la Iglesia se caracterizan sobre todo porque «siguen al cordero adonde vaya» (14,4). Este su caminar con Cristo conduce, a través de la pasión y la muerte, hacia la «victoria». En último término, los cristianos son para nuestro autor confesores, como lo es él mismo (1,9), y mártires, que con su existencia dan testimonio del «testigo fiel», Jesucristo (1,5; 3,14). El vidente ve bajo el altar celeste las almas de aquellos que fueron «degollados por la palabra de Dios y por el testimonio que dieron» (6,9). La multitud incontable de todos los pueblos ante el trono y ante el cordero, «revestidos de mantos blancos y con palmas en las manos», son «los que vienen de la gran tribulación, y han lavado sus estolas y las han blanqueado en la sangre del cordero» (7,9.14; cf. 22,14). En virtud de la pasión y muerte de Cristo, en la cual ellos han tomado parte dando testimonio por él, han llegado a la perfección. Los «vencedores» son los que han «vencido» «por la sangre del cordero y por la palabra del testimonio que dieron»; éstos se han hecho perfectos. «Y han despreciado su vida hasta morir» (12,11; cf. también 2,13; 14,12; 16,6; 17,6; 20,4; 22,14). El «testimonio de Jesucristo» (1,3.9) subyuga a los cristianos hasta llevarlos al martirio. En él llevan a plenitud su ser de cristianos.

4. *La hostilidad del mundo*

Después de lo dicho habría que preguntarse: ¿cómo es que la Iglesia de Cristo se revela como Iglesia de los mártires? [87]. Según nuestro libro, la razón de este hecho está en que la Iglesia, al representar a Cristo, carga con toda la hostilidad del mundo contra su Señor. Si atendemos a lo que el mundo abarca, lo integran los hombres y su cosmos; pero también, en un segundo plano, los poderes demoníacos y diabólicos de todo tipo, que lo utilizan como instrumento. No es preciso que descendamos aquí a de-

[87] E. Günther, *Zeuge und Märtyrer:* ZNW 47 (1956), 145-161; N. Brox, *Zeuge und Märtyrer,* Munich, 1961, 92-105.

talles [88]. Este mundo, en todos sus estratos, se pone en contra de aquel que en su amor ha «vencido», reduciendo a la impotencia todo su poderío arbitrario. Son también representantes de esta victoria los que se han entregado al «vencedor» Jesucristo y, poniéndose de su parte, han vencido todo egoísmo. Por eso el mundo arbitrario se enfrenta con aquellos que constantemente le ponen ante los ojos, de palabra y obra, la derrota que Cristo le infligió y le recuerdan su ruina, que de hecho se realizó en Jesucristo y se revela continuamente. Esta doctrina se expresa en ideogramas míticos. Por poner un ejemplo, citaremos la visión del cap. 12: el niño, es decir, Jesucristo es arrebatado al dragón —ideograma de Satán— y elevado al trono de Dios, fuera del alcance de aquél. Al mismo tiempo, Satán es expulsado del lugar que hasta entonces ocupaba en el trono de Dios y es arrojado con sus huestes a la tierra. «Ahora llegó la salvación y el poder y el reino del Dios nuestro y la potestad de su Cristo, porque se ha derribado al acusador de nuestros hermanos, el que les acusaba ante nuestro Dios de día y de noche... Por eso, alegraos, cielos, y los que acampáis en ellos; ¡ay de la tierra!, ¡ay del mar!, porque bajó a vosotros el diablo con gran furia, sabiendo que tiene poco tiempo» (12,10.12). En el momento en que Jesucristo se hace con el señorío mediante la cruz de su amor, se desploma en presencia de Dios el señorío de la arbitrariedad. Ello no quiere decir que la tierra no vaya a ser en adelante influida por el espíritu del egoísmo ni se vea sujeta a la violencia de su poder tenebroso y mortífero. Al contrario: expulsado de la eternidad, choca contra ella con mayor razón. Pero en el fondo ya nada puede conseguir. Pues ¿cuál es ahora la tierra y su señorío? Un breve plazo. Su señor sabe que «le queda poco tiempo». El espíritu del egoísmo ya no tiene tiempo. Quien tiene y es el futuro es el Señor y el amor de Dios que él ha demostrado. Pero frente a él se alza el mundo, que siente la angustia de su jefe ante su ruina y se defiende por todos los medios de una manera cada vez más aguerrida. El cap. 13 habla de ellos sirviéndose de una gran imagen mítica. Muestra cuál es el centro y el fundamento oculto de todo acontecimiento histórico después de Cristo, dentro de esa historia que, a nivel profundo y vista en su totalidad, se revela como una historia contraria a Cristo y a los suyos. En pocas palabras: es la historia de la transfiguración religiosa de lo político, cuyas víctimas son los cristianos. Entra también aquí la tercera gran figura mitificada, la gran «Babilonia» del cap. 17, la gran prostituta, la cosmópolis, que representa a un mismo tiempo la fortuna o *tyche* de ese poder político anticristiano. En ella, la historia

[88] Cf. H. Schlier, *Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes*, en *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge* II, Friburgo, ²1928, 358-379 (vers. española: *Problemas exegéticos fundamentales en el NT*, Madrid, 1970).

posterior a Cristo se revela también como una historia contraria a Cristo y a los cristianos no sólo en el sentido de que «la mujer» «se embriaga con la sangre de los santos y la sangre de los testigos de Jesús» (17, 6, etc.), sino también en cuanto que prohíbe todo aquello que ha sido santificado por la presencia de Dios sobre la tierra en Jesucristo: pobreza, conformidad, arrepentimiento, dolor, tristeza, muerte, etc. Ha surgido la ilusión inconcebible: «y nunca estaré de luto» (18,7). El estado del mundo y su centro, la ciudad mundana, serán el lugar en que se suprima toda carencia, se venza el llanto y ya no haya muerte. Esto es precisamente lo que le lleva a la «guerra» contra los santos, que se oponen a aceptar esta concepción del mundo, y lo que le conduce *casi* a su ruina.

5. *Iglesia probada y triunfadora*

En la perspectiva de esta presión del mundo se destaca con mayor claridad el ser de la Iglesia. Es la *Ecclesia pressa,* agobiada por el mundo. Ya hemos visto que la hostilidad frente a ella —y, por tanto, su sufrimiento— viene de la profundidad del mundo y es efecto de un principio último hostil. La antiiglesia universal religioso-política no tiene más que un objetivo: la aniquilación de la Iglesia de Cristo. «Están enfrentadas», dice E. Lohse [89]; «está aquí la mujer representando al pueblo de Dios (12,1ss) y allí la prostituta Babilonia (17,1ss); aquí, la esposa del Cordero (19,7s; 21,9); allí, la impúdica ramera (17,1ss); aquí, Jerusalén, la ciudad amada (20,9) que desciende del cielo a la tierra (21,2.10ss); allí, la ciudad de Babilonia, impía y reprobada» (14,8; 16,19. 17,5; 18,1ss). Pero incluso antes de que estos fenómenos extremos vayan descubriéndose en el discurrir del mundo que se alza en armas contra Cristo, ya se habla de que la Iglesia se verá sometida al acoso del enemigo. Para tener una idea de este hecho nos bastará con leer las siete misivas. En los caps. 2 y 3 se alude al «agobio», la «pobreza», la «calumnia», la «prisión», el «sufrimiento» y la «muerte». Incluso en pasajes posteriores se habla de los cautivos (13,9), los mártires (6,9ss; 13,9), las almas que vienen «de la gran tribulación», de la opresión de los últimos tiempos (7,14), de la persecución (12,13ss; 13,7, etc.), de la detracción (13,1.4.6; 17,3), de la guerra (11,7; 17,14, etc.).

Esta Iglesia es también la Iglesia tentada. Tentada de apostasía a causa de las tribulaciones (por ejemplo, 2,10; 3,10), pero tentada sobre todo por las falsas doctrinas que surgen dentro y fuera de ella. Así, por ejemplo, se alude a pseudoapóstoles (2,2), a las obras (2,6) y doctrinas (2,15) de los «nicolaítas», casi idénticas a la llamada «doctrina de Ba-

[89] E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* = NTD 11, Gotinga, 1960, 110.

laam» (2,14); se alude a «la mujer Jezabel» (2,20), «que se dice profetisa y enseña y engaña a mis siervos para que forniquen y coman lo sacrificado a los ídolos». Hay quienes dicen «haber conocido las profundidades de Satán» (2,24). Se mencionan también los círculos gnóstico-libertinos de dentro y de fuera de las comunidades. Pero es todavía más fuerte el ataque que prepara contra los cristianos la propaganda político-religiosa del estado mundano (cf. 13,2ss.14ss). Este sufrimiento ocasionado por la persecución y la tentación hace que muchas veces las comunidades se debiliten en la fe y en el amor (2,4.20) y que su conducta e ilusiones caigan en la tibieza (2,14ss). El vidente escribe a la comunidad de Sardes: «Conozco tus obras, que tienes nombre como si vivieras, y está muerto» (3,1). Pero, por otra parte, se mencionan continuamente la constancia y la vigilancia de los miembros de las comunidades (por ejemplo, 2,2s; 2, 19; 3,8).

De esta manera aparece también la Iglesia, a la que Dios protege y que al fin triunfará. A esta protección se refiere seguramente la corta escena de 11,1s. La Iglesia es el «templo y el altar», hecho con arreglo a unas medidas, y «los que en él adoran». No será destruida por los paganos. También se habla de la protección con que en último término cuenta la Iglesia (12,13ss): se la representa como una mujer que huye al desierto y en cuyo socorro viene la tierra. Es también aquella para quien valen las promesas y en quien habrán de cumplirse. Recordaremos una vez más el cap. 7; 14,1ss; 19,1ss; 21,1ss.9ss. También entra aquí la imagen del paraíso recobrado (22,1ss). Estas promesas se hacen también a todo miembro de la Iglesia que se mantiene fiel, como lo indican los saludos dirigidos a los vencedores (2,7.11, etc.).

Por ser la Iglesia agobiada, probada, protegida y triunfadora, es también la Iglesia convocada constantemente por Dios en la revelación de Jesucristo a través del Espíritu y por mediación del profeta. En el libro aparecen sin cesar, sobre todo en sus secciones hímnicas [90], el consuelo y el halago de una parte y la exhortación y la amenaza de otra. No es preciso que añadamos aquí ningún pasaje aislado. Todo el libro es un llamamiento a la perseverancia y a la vigilancia. No sin razón las siete bienaventuranzas, que contienen promesas y exhortaciones, están diseminadas por el libro entero (1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14).

Vemos, pues, que también en el Apocalipsis la Iglesia, en cuanto Iglesia de Jesucristo, es una magnitud escatológica. El mismo Jesucristo ha puesto el mundo ante su término; lo que ahora acontece todavía entre la toma de posesión de Jesucristo por la pasión y la cruz y su pronta lle-

[90] Cf. K. P. Jörns, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, Gütersloh, 1971.

gada pública es la respuesta indignada del mundo, que ve suprimida su arbitrariedad y su creciente autoafirmación. En medio de esta historia vive la Iglesia, que Jesucristo ha hecho suya y que perdura hasta su victoria. Por ser la Iglesia de los santos y de los siervos de Dios, que dan testimonio de Jesucristo hasta la muerte, en la fe y la esperanza, ha de soportar toda clase de agobios y sufrimientos y toda clase de seducciones y tentaciones por parte del poder desarraigado del mundo. Pero también valen para ella las promesas de una victoria en cuya gloria puede y debe verse ya proféticamente.

SINTESIS

Si tenemos a la vista la noción de la Iglesia que aparece en los escritos y grupos de escritos del NT podremos encontrar planteamientos comunes en los puntos decisivos, a pesar de la diversidad de situaciones y objetivos que presidieron su composición y a pesar de las diferentes perspectivas que en ellos se mantienen y de la distinta reflexión que los condiciona. Estos puntos comunes son en último término lo que, en diferente grado y medida, se mantiene como interrogante ineludible en la historia de la Iglesia, puesto que constituye su ser. Al final de nuestras consideraciones no estará de más presentarlos con cierto orden y tener ante los ojos los principios directivos en cuanto realidades determinantes del crecimiento de la Iglesia, volviendo retrospectivamente a las explicaciones de detalle que ya hemos hecho.

1) Cuando el NT habla directa o indirectamente de la Iglesia, piensa siempre en la Iglesia universal concreta o en una Iglesia local en la que se encarna la Iglesia universal. La Iglesia no es para el NT una dimensión ideal, sino la configuración histórica de la Iglesia terrena, que como tal es un fenómeno trascendente y se comprende en su ser teológico. Ya se trate de la Iglesia futura que, según Mt, va a edificar Jesús sobre la «roca» de Pedro, o de la Iglesia como cuerpo de Cristo, como pléroma, como lugar de la plenitud presente de Cristo, mediante la cual quiere meter dentro de sí al cosmos, o bien de la Iglesia a cuyo «ángel» escribe el Cristo exaltado mediante su profeta, siempre se piensa en la Iglesia histórica, aunque en su ser teológico. No hay en el NT punto de apoyo para una consideración sociológica de la Iglesia.

2) Según el NT, la Iglesia es obra misteriosa de Dios. Se funda en su voluntad eterna, es decir, en su eterna providencia y predestinación. Es una manifestación de su «sabiduría multiforme». Si atendemos a su ser, no es un producto de la historia ni de la sociedad terrena. Verla así constituye un malentendido fundamental. Pero tampoco es una forma de la creación subyacente a toda la historia, un residuo, por así decirlo, de esta

creación, sino que preexiste a ella, incluso en el sentido de que la historia apunta hacia la Iglesia. Sin embargo, Cristo, cuya dimensión es la Iglesia, es aquel por medio del cual, en orden al cual y por el cual todo ha sido hecho y tiene consistencia. Por eso también en la Iglesia de Jesucristo vuelve a salir a la luz, en cada caso y de un modo pasajero, la creación.

3) La Iglesia es obra de Dios, eternamente prevista y predestinada por él; pero se funda en la entrega de Jesucristo, que resucitó después de crucificado, se apareció resucitado y se hace actual por su exaltación. Se puede también decir que el origen de la Iglesia es la acción de Dios en la cruz de Jesucristo, el cual está constantemente presente como *Kyrios* en virtud de su resurrección de entre los muertos. Esta afirmación atraviesa todo el NT, pero se expresa con la mayor claridad en Ef. El cuerpo de Jesucristo en la cruz es la dimensión originaria de la Iglesia, dimensión que sigue siendo actual en el resucitado y exaltado. En la cruz, o en su cuerpo crucificado, se consumó el «para nosotros» de Jesucristo. Y precisamente este «para nosotros» es, en virtud de la resurrección y exaltación, la dimensión de poder personal permanente y total que subyace al cuerpo eclesial de Cristo, y que, al ser la dimensión del «para nosotros», se construye y se amplifica en la Iglesia. De esta manera, la Iglesia es «mi Iglesia», es decir, la Iglesia de Jesucristo; los miembros de la Iglesia, los «discípulos», los «suyos» son sus «siervos», «hijos», «amigos» y «hermanos». El está en medio de ellos, se les revela; ellos están bajo su palabra, su consuelo y su mandamiento —el mandamiento del amor—; su plegaria los sostiene. Por medio de él tienen acceso a Dios, quien los guarda y los libra, les hace dar fruto, les da la vida, y sin él no pueden ser ni hacer nada, etc. Todo esto y aún más queda dicho en las grandes imágenes joánicas de la vid y los sarmientos y del pastor y las ovejas, así como en la imagen paulina del «cuerpo de Cristo». La Iglesia está indisolublemente unida a Jesucristo. Es la encarnación de su cuerpo en el mundo.

4) Pero la Iglesia, que tiene su ser en la voluntad eterna de Dios y es la intención del creador, el cual orienta su creación hacia ella, que tiene su origen en el «por nosotros» de la cruz y la resurrección de Jesucristo y le debe su ser y su existencia junto con todo el fruto que produce, supone previamente a Israel. Este hecho se ve desde diversas perspectivas: Israel es el pueblo de Dios, que en su acción y su palabra prefigura a la Iglesia; el fundamento de ésta es el «resto» de Israel; el relevo de Israel lo toma el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia de los judíos y los gentiles, que se presenta como el verdadero Israel o el Israel de Dios. La Iglesia crece a partir de Israel, con tal lógica que tanto en lo positivo como en lo negativo todos los acontecimientos salvíficos pueden ser expresados en su lenguaje, es decir, en el lenguaje del AT. Precisamente porque la Iglesia de Jesucristo, formada de judíos y paganos, reconoció estar prometida

en Israel —en el cual y por el cual existió Cristo— no logra desprenderse de él y se encuentra en una confrontación constante con él.

5) Pero la Iglesia del NT tiene además otro precedente: el grupo de los discípulos del Jesús terreno. En él existe ya la Iglesia de una manera provisional y oculta. A la luz de la Iglesia, nacida de la cruz y resurrección de Jesucristo, los evangelios sinópticos, y de una manera consciente el evangelio de Juan, entienden y describen ese grupo de los discípulos, sacado de la masa del pueblo, abierto, ordenado y articulado como si fuera una presentación anticipada aunque velada de la Iglesia. La presentación del grupo de discípulos del Jesús terreno como preformación de la Iglesia corresponde a la presentación de Jesús como Mesías oculto, que después, mediante la cruz y la resurrección, actúa eficazmente y se da a conocer en su propio y definitivo ser. Semejante presentación de la Iglesia en su forma prefigurativa no es una transposición ahistórica de los rasgos esenciales de la Iglesia a una comunidad anterior, la de Jesús, sino un descubrimiento y una revelación de lo anterior, todavía oculto, mediante lo posterior que se revela ahora. En ella se manifiesta la interpertenencia o la identidad esencial de lo anterior con lo posterior, indicando así la realización histórica de lo posterior a partir de lo anterior.

6) La resurrección y la exaltación de Jesucristo crucificado son también el origen del Espíritu. El Señor exaltado envía el Espíritu, o bien Dios lo envía mediante el Señor exaltado. En cierto sentido, él mismo es el Espíritu, como se ve principalmente en Pablo, Lucas y Juan. Efectivamente, el Espíritu no es sino la fuerza, la *dynamis,* de la autorrevelación de Dios en Jesucristo, o también de la automanifestación del crucificado y resucitado o exaltado. El es el que, a partir de la cruz y resurrección de Jesucristo, construye la presencia de la Iglesia. La Iglesia es convocada por él, tiene en él su fuerza vital y él la guarda en su condición de Iglesia. Por eso el tiempo de la Iglesia es el tiempo del Espíritu, y la historia del Espíritu es la historia de la Iglesia. El Espíritu vive y alienta en la Iglesia de tal modo que hace presente en y con la Iglesia el ámbito vital del cuerpo crucificado de Cristo. Siendo él la fuerza de la revelación de Dios y de Jesucristo, que nos hace sentir a Dios y a Jesucristo, es también la fuerza de la verdad, que edifica la Iglesia y la guarda en cuanto tal. Por su mediación, la Iglesia es el pueblo de Dios, el templo de Dios y su «casa» (en el sentido de edificio y de *familia Dei),* es el rebaño de Cristo, su cuerpo y su esposa, con todo lo que esto significa. Por su mediación, los miembros de la Iglesia son los elegidos, los llamados y, sobre todo, los santificados o santos. Precisamente por ser la Iglesia, en virtud del Espíritu, la dimensión terrena del cuerpo de Cristo crucificado, cada uno de sus miembros tiene esa cualidad trascendente que queda indicada en estos conceptos, y, por lo mismo, la Iglesia en su conjunto se diferencia cualitativamente de todas las demás configuraciones sociales. En virtud

del Espíritu, la Iglesia es en su realidad histórica una dimensión y una corporación trascendente.

7) Esta Iglesia es, por así decirlo, una dimensión trinitaria, la Iglesia de Dios, de Jesucristo y del Espíritu Santo, y en cuanto tal la Iglesia apostólica, universal y una. Según el NT, no hay Iglesia sin «apóstoles» y sin relación con «los apóstoles». Por mucho que se haya modificado el concepto de apóstol, lo mismo para Pablo que para Lucas, y luego para Juan, los apóstoles son algo fundamental en la Iglesia, en cuanto que son los testigos del Resucitado, de aquel que actuó en «toda la Judea» y después fue crucificado, es decir, del Exaltado. Como tales, han venido a ser los primeros y fundamentales receptores y portadores del Espíritu, quien los faculta para el servicio del evangelio. Con ellos queda abierta la misión de predicar el evangelio, que es la que suscita la Iglesia. Como siempre, se expone con detalle lo que este hecho implica —por ejemplo, la transición de los «doce» a los «apóstoles», para nosotros difícil de comprender—: no sólo las cartas pastorales, sino también Lucas, y no sólo Lucas, sino también Pablo, etc., comprenden la Iglesia en cuanto que tiene su fundamento externo e interno en los apóstoles y está determinada en su ser por este hecho. A partir de aquí se comprende la repercusión y significación del apostolado, que actúa ya en la Iglesia germinal del círculo de los discípulos; por ejemplo, el puesto que ocupa Pedro. La Iglesia del NT, Iglesia de Dios, de Jesucristo y del Espíritu, vive de los apóstoles y por eso se mantiene en una constante y necesaria referencia a ellos.

La Iglesia apostólica es universal, tanto por principio como en su tendencia práctica. Además, es universal en sentido interno y externo. Entra aquí también el hecho de que la Iglesia se comprendió a sí misma como una realidad abierta y pública; no, por ejemplo, como una asociación mistérica, sino como una corporación y una asamblea pública, «política», es decir, como *ekklesia*. Pero además reivindica para su Señor, que es el Señor del mundo, el dominio sobre todo el mundo en todos los tiempos, sobre todos los pueblos y personas. El pueblo de Dios de todos los tiempos, cuya organización está a la vista de todos, procede de todas las tribus, lenguas, pueblos y naciones» (Act 5,9s). Las medidas del cuerpo de Cristo corresponden a las medidas del cosmos. La Iglesia es también en este sentido un «pléroma».

Por ser universal y apostólica, la Iglesia es también una. Su unidad en un solo cuerpo le ha sido dada y exigida por el único Dios, el único Señor y el único Espíritu, por la única fe y el único bautismo. Esta unidad, que en último término es la unidad del amor, que se realiza en el único rebaño bajo el único Pastor, es efecto y trasunto de la unidad de Jesús con el Padre. En último término, la exige el mundo, que sólo vendrá a la fe mirando al grupo único y unido de los creyentes y sintiéndose

llamado por él. Por eso todo cisma y toda herejía son un mal, tanto para la Iglesia local como para la universal. Aunque se den diferentes grados y formas de *ekklesia,* no se da en el NT pluralismo de fe, ni de doctrina, ni de evangelio. No hay más que un *Kyrios,* y una sola obra del *Kyrios,* a la cual se debe la Iglesia. En este punto, tanto Pablo como Lucas, como Juan y 1 Pe hacen afirmaciones tajantes.

8) La Iglesia apostólica, una y universal, es la Iglesia de la palabra y de los signos sacramentales. Mediante la palabra, los apóstoles constituyen la Iglesia sobre la base de la revelación y con la fuerza del Espíritu. Esta palabra, es decir, la palabra de Dios en la palabra humana, es designada desde diversos puntos de vista como evangelio, kerigma, testimonio, enseñanza, paraclesis, etc. Dentro de todo su pluriformismo, la palabra está ligada a la palabra apostólica, y así, en su interpretación actualizada, es siempre tradición. Llega a cuajar en la formulación verbal de la homología de la comunidad que la recibe. Nadie puede disponer de la palabra, sino que ella dispone sobre el que habla. Mediante esta palabra tiene lugar la actualización del acontecimiento salvífico del que ella depende por el Espíritu. La palabra saca a la luz su verdad e invita a ella. En cualquiera de sus formas contribuye a la «edificación» de la Iglesia mediante la «edificación» de cada uno de sus miembros y del conjunto de la comunidad reunida. Así, según Act, la Iglesia crece cuando crece la palabra. La Iglesia ha sido confiada a la palabra, está bajo la palabra, esto es, bajo la promesa y la exigencia de la salvación.

Lo mismo ocurre con los signos eficaces, entre los cuales ejercen un papel particularmente importante el bautismo y la eucaristía. Marginalmente surge la absolución, el preludio de lo que llamamos «confesión». El bautismo es además el acto concluyente y definitivo de la incorporación al cuerpo de Cristo y, por tanto, la aplicación definitiva de la nueva creación, en cuanto que ésta es algo insuprimible en la condición del bautizado, está incluido en ella y es exigido por ella. Es la sigilación del nuevo nacimiento. Sin el bautismo no se da incorporación perfecta y concreta al cuerpo de Cristo ni inclusión definitiva en la historia y dimensión salvífica de Jesucristo. El medio central de salvación que se expresa con toda su importancia en el NT es lo que llamamos eucaristía: el «banquete del Señor» o la «fracción del pan». Es un tomar parte en la muerte del Señor y en su proclamación; su efecto es la participación en el cuerpo y la sangre del Señor, la κοινωνία con él y con los demás participantes. En la comida «de la carne» y la bebida de la «sangre» del Hijo de hombre se proporciona toda la salvación a que está abierta la fe. Así, el cuerpo de Cristo crucificado se va edificando para llegar a ser el cuerpo eclesial de Cristo mediante el cuerpo de Cristo que se come en el banquete del Señor.

A partir de la palabra y el sacramento, la Iglesia del NT se reúne y poco a poco va elaborando una «liturgia» cuyos elementos fundamentales son el himno, la plegaria, la doxología y la bendición, pero también la asamblea como lugar y punto de partida de su amor fraterno; por ejemplo, en forma de colectas en favor de los pobres de la propia comunidad o de otras. En todas estas actividades la Iglesia se manifiesta como «santa asamblea festiva» (κλητὴ ἁγία).

9) Esta Iglesia apostólica, universal y una, que se reúne en torno a los elementos salvíficos fundamentales, la palabra y la eucaristía, y que realiza la liturgia de su santa asamblea festiva, es también una Iglesia en la que desde el principio reina un orden. Está llena de carismas de toda clase, entre los cuales descuellan los carismas de la palabra, sobre todo la profecía, que contribuyen especialmente a la «edificación». También estos carismas, entre los cuales figuran también los caritativos, están subordinados al principio del orden, en cuanto que han de intervenir en la comunidad cada uno en su lugar, a su modo y en su momento. Los carismas y su función edificante no se contradicen en absoluto con lo que llamamos «ministerio». Este surge en la Iglesia desde el principio, sea en la forma que fuere y de un modo más o menos reflejo. Su punto de arranque está ya en el boceto eclesial del grupo de discípulos del Jesús terreno, concretamente en la función escatológica de los «doce», y después va adquiriendo vigencia en el «ministerio», es decir, en la elección, instauración y otorgamiento de la potestad, en el mandato y la misión por parte de los «apóstoles», que son los responsables de la Iglesia. Después, el apostolado se va desprendiendo de los oficios posapostólicos en todos los sentidos, como puede observarse en Lucas, en las cartas pastorales y en 1 Pe. Con el principio y el hecho del ministerio, que sobre todo se ordena a la enseñanza, pero que asume también la dirección y ordenamiento de la comunidad, tenemos ya establecido el punto de donde arranca la sucesión y la ordenación. Es interesante observar que el NT introduce estos factores ordenadores con toda naturalidad, que según el NT no son algo periférico, sino algo que influye en puntos centrales, y, finalmente, que en el NT el ministerio no se contrapone a los servicios carismáticos. La afirmación de que en un principio se dio una Iglesia exclusivamente carismática, que luego fue «evolucionando» hasta convertirse en «Iglesia ministerial» —lo cual significaría efectivamente el paso a otro género—, no puede probarse a partir del NT. Ni siquiera 3 Jn nos presenta una contraposición de principio.

10) Por lo que concierne a los miembros de la Iglesia, están incorporados a ella mediante el bautismo a raíz de su «conversión» en la fe. La fe se describe con diferentes acentos. En general, es la obediencia dócil y confiada a la llamada del evangelio y a Dios, que en Jesucristo y mediante el Espíritu Santo se hace presente en su obra salvífica con el evangelio.

Pero la fe puede tener también, como, por ejemplo, en 1 Pe, un carácter análogo al de la esperanza. En algunas circunstancias, como en Heb, se acerca a la perseverancia y a la fidelidad. La fe madura se desarrolla en la confesión de fe y se hace efectiva en el amor a Dios, a Cristo y a los «hermanos», o también a los hombres que se hallan fuera de la comunidad. De aquí que la Iglesia sea una «hermandad», y no sólo cada comunidad aislada, sino también su conjunto diseminado. El NT atestigua también que su fe está constantemente atacada, por ejemplo, por la herejía; que con frecuencia su esperanza es pusilánime y enmudece, que su amor se enfría y que por eso la Iglesia necesita continuamente que se la grite y se la despierte, que se le abran posibilidades y que se le impongan mandatos.

11) Esta Iglesia es Iglesia en el mundo. Por eso su situación puede describirse con una fórmula muy expresiva diciendo que está en el mundo, pero que no es del mundo. La Iglesia está en medio del mundo —¿dónde habría de estar si no?—, es decir, en medio de la humanidad, que se desmorona hacia el pecado, el engaño y la muerte. Ha sido enviada al mundo en favor del mundo. Pero en su ser íntimo no comparte su mentalidad ni sus tendencias. Por lo que a éstas se refiere, la Iglesia es «extranjera» en el mundo, se encuentra en el mundo como en tierra extranjera. Sus miembros han llegado ya —por decirlo con palabras de Heb— a la ciudad celeste con el fin de irrumpir en ella. Por eso es desde el principio la Iglesia que se ve atacada por el mundo de manera creciente. Como nos hace ver el Apocalipsis, el mundo se constituye en la antiiglesia de una religión secularizada e intolerante. Y, según Pablo, «el Hijo de la perdición» se sienta «en el templo de Dios», «presentándose como si fuera Dios» (2 Tes 2,4). Pero también en la herejía, que surge en el seno de la Iglesia, actúa de manera corruptora el espíritu del mundo.

Así, pues, la Iglesia, que está en el mundo, pero que no es del mundo, es esencialmente la Iglesia agobiada, perseguida y doliente. También en este punto coinciden todos los escritos del NT. La Iglesia esbozada en el grupo de discípulos del Jesús terreno participa de este destino. La Iglesia de Lucas y de Juan, de Pablo y de Heb, de 1 Pe y del Apocalipsis es en gran medida una Iglesia de mártires. En efecto, su Señor, cuyas huellas sigue, es el Crucificado, y ella comparte su pasión, en la cual todavía falta algo. Por eso no debe «extrañarse» ante el dolor. Cuando éste sobreviene, no ocurre «nada extraño».

Pero en medio del dolor y las persecuciones es también, como ya se ha dicho, una Iglesia «que tiene paz». Nunca será liquidada por el mundo, sino que «permanece» hasta el fin.

12) En suma, la Iglesia del NT es un fenómeno «escatológico». Lo es, en primer lugar, por razón de su origen, es decir, en cuanto que es la Iglesia de Jesucristo, en cuya persona y actuación «está cerca» y actúa

ocultamente el señorío de Dios. Pero lo es además por razón del Espíritu, que la convoca y protege, el cual es «la aurora» de los últimos tiempos. Lo es igualmente por razón de su actividad, mediante la cual pone al mundo en presencia de su fin, es decir, frente al cese liberador de su poder despótico; este final es el «por nosotros» de Jesucristo, el cual nos da una nueva base y nos exige optar por Dios y por Cristo. Por último, la condición «escatológica» de la Iglesia se manifiesta en el sufrimiento, que surge cuando el mundo se autoafirma al ver que en Jesucristo le ha llegado su fin. Jesucristo «tuvo» que sufrir este ataque del mundo, su Iglesia lo continúa, compartiendo su sufrimiento y cumpliendo así «lo que todavía falta». El tiempo de la Iglesia y el tiempo en que actúa el fin y que se asoma al fin son un mismo tiempo. La Iglesia se ve afectada por el fin de los tiempos, es decir, por el comienzo del señorío de Dios en Jesucristo, lo cual constituye la salvaguardia de este fin, presente con y en ella. La Iglesia es, concretamente, la presencia del próximo fin.

HEINRICH SCHLIER

[Traducción: JESÚS REY]

Aragon, J. L. d', *Le caractère distinctif de l'Église johannique,* en *L'Église dans la Bible* = Studia... de Montréal 13, Brujas, 1962, 53-66.
Backes, J., *Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bund:* TThZ 69 (1960), 111-117.
Baer, H. v., *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* = BWANT 3, Folge 3, Stuttgart, 1926.
Bauer, J. B., *Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex 19,6):* BZ N. F. 2 (1958), 283-286.
Benoit, P., *Corps, tête et plérôme dans les Épîtres de la captivité,* en *Exégèse et Théologie* II, París, 1961, 107-153.
— *Les origines de l'Épiscopat dans le Nouveau Testament,* ibíd., 232-246.
Best, E., *One Body in Christ,* Londres, 1955.
Betz, O., *Felsenmann und Felsengemeinde:* ZNW 48 (1957), 49-77.
Bieder, W., *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der alten Kirche, zugleich eine Auseinandersetzung mit Erik Petersons Kirchenbegriff* (Diss.), Basilea, 1941.
Blinzler, J., *IEPATEYMA. Zur Exegese von 1 Petrus 2,5 und 9,* en *Episkopus. Studien über das Bischofsamt* (Hom. M. Faulhaber), Ratisbona, 1949, 49-65.
Bohren, R., *Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament,* Zollikon-Zurich, 1952.
Boismard, M. E., *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri:* RB 63 (1956), 182-208; 64 (1957), 161-183.
— *Quatre hymnes baptismales dans la Première Épître de Pierre,* París, 1961.
Bonsirven, J., *L'Apocalypse de saint Jean,* París, 1951.
Borig, R., *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Johannes 15,1-10,* Munich, 1967.
Bornkamm, G., *Herrenmahl und Kirche bei Paulus,* en *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze* II, Munich, 1959, 138-176.
— *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium,* en G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 1, Neukirchen, 1960.
Braun, F. M., *Aspects nouveaux du problème de l'Église,* Friburgo de Suiza, 1942.
Brosch, J., *Charismen und Ämter in der Urkirche,* Bonn, 1951.
Brox, N., *Zeuge und Märtyrer,* Munich, 1961.
— *Die Pastoralbriefe* = Regensburger Neues Testament 7, 2, Ratisbona, [4]1969.
Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes* = KEK, Gotinga, [13]1953 (Ergänzungsheft, 1957).
— *Theologie des Neuen Testaments,* Tubinga, [5]1965.
— *Die drei Johannesbriefe* = KEK, Gotinga, [7]1967.
Bussche, H. van den, *L'Église dans le quatrième Évangile,* en *Recherches Bibliques* VII: «Aux origines de l'Église» (1962), 65-85.
Campbell, J. Y., *The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word ἐκκλησία:* JThS 49 (1948), 130-142.
Campenhausen, H. von, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* = BHTh 14, Tubinga, 1953.
Cerfaux, L., *La Iglesia en San Pablo,* Bilbao, 1963.
— *L'Église dans l'Apocalypse,* en *Recherches Bibliques* VII: «Aux origines de L'Église» (1962), 111-124.
— *Imágenes simbólicas de la Iglesia en el NT,* en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II,* Barcelona, 1968, 309-323.

Champion, L. G., *The Church of the New Testament,* Londres, 1951.
Clavier, H., *Πέτρος καὶ πέτρα,* en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann,* Berlín, ²1957, 94-109.
Colpe, C., *Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief,* en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Hom. J. Jeremias), Berlín, 1960, 172-187.
Conzelmann, H., *Geschichte, Geschichtsbild und Geschichtsdarstellung bei Lukas:* ThLZ 85 (1960), 241-250.
— *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas,* Tubinga, ⁴1962.
— *Die Apostelgeschichte* = HNT 7, Tubinga, 1963.
— *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments,* Munich, 1967.
Corell, A., *«Consummatum est». Eschatology and Church in the Gospel of St. John,* Londres, 1958.
Craig, C. T., *The One Church in the Light of the New Testament,* Nueva York, 1971.
Cross, P. L., *1 Peter. A Paschal Liturgy,* Londres, 1954.
Cullmann, O., *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament* = ThSt 10, Zollikon-Zurich, 1946.
— *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse,* Zollikon-Zurich, ²1949.
— *Petrus. Jünger - Apostel - Märtyrer,* Zurich, 1952.
— *Urchristentum und Gottesdienst,* Zurich, ³1956.
Dacquino, P., *Ecclesia corpus Christi secundum apostolum Paulum:* VD 38 (1960), 292-300.
Dahl, N. A., *Das Volk Gottes,* Oslo, 1941.
— *A People for his Name (Act XV, 14):* NTS 4 (1957-58), 319-327.
— *Das Geheimnis der Kirche nach Eph 3,8-10,* en *Zur Auferbauung des Leibes Christi* (Hom. P. Brunner), Kassel, 1965, 63-75.
Delling, G., *Der Gottesdienst im Neuen Testament,* Gotinga, 1952.
— *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse:* NT 3 (1959), 107-137.
— *Merkmale der Kirche nach dem Neuen Testament:* NTS 13 (1967), 297-316.
Dibelius, M.-Conzelmann, H., *Die Pastoralbriefe* = HNT 13, Tubinga, ⁴1966.
Dietrich, W., *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* = BWANT 5, F. 14, Stuttgart, 1971.
Dix, G., *Le ministère dans l'Église ancienne,* Neuchâtel, 1955.
Doscocil, W., *Der Bann in der Urkirche,* Munich, 1958.
Dupont, J., *Le salut des gentiles et la signification théologique des Actes:* NTS 6 (1959), 132-155.
— *Le discours de Milet. Testament pastoral de saint Paul. Actes 20,18-36,* París, 1962.
Ernst, J., *Pleroma und Pleroma Christi* = BU 5, Munich, 1970.
Fascher, E., *Petrus* = RKIA Pauly-Wissowa XIX, 2 (1938), 1335-1361.
Faulhaber, D., *Das Johannesevangelium und die Kirche* = Kirche im Aufbau 7, Heidelberg, 1935.
Feuillet, A., *L'Église plérôme du Christ d'après Eph 1,23:* NRTh 78 (1956), 444-472, 593-610.
— *Les temps de l'Église selon s. Jean,* en *Études Johanniques,* París, 1962, 152-174.
Fincke, E., *Jesus und die Kirche,* en *Begegnung der Christen* (Hom. O. Karrer), Stuttgart, 1959, 35-54.
Flender, H., *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* = BHEVTh 41, Munich, 1961.
Gabathuler, H. J., *Jesus Christus Haupt der Kirche - Haupt der Welt. Der Christushymnus Kolosser 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzen 130 Jahre,* Zurich, 1965.

Gaugler, E., *Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften:* JKZ 14 (1924), 97-117, 181-219; 15 (1925), 27-42.
Gewiess, J., *Die Kirche im Neuen Testament in der Sorge um die Erhaltung ihrer Einheit,* en *Unio Christianorum* (Hom. L. Jäger), Paderborn, 1962, 160-175.
Gloege, G., *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament* = Ntl. Forschungen 2, 4, Gütersloh, 1929.
Gnilka, J., *Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumran:* BZ N. F. 7 (1963), 43-63.
— *Das Kirchenmodell des Eph:* BZ N. F. 15 (1971), 161-184.
Goguel, M., *L'Église primitive,* Neuchâtel, 1942.
— *Les premiers temps de l'Église,* Neuchâtel, 1948.
Greven, H., *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus:* ZNW 44 (1952-53), 1-43.
Haenchen, E., *Die Apostelgeschichte* = KEK, Gotinga, [12-13]1959.
Hanson, S., *The Unity of the Church in the New Testament,* Upsala, 1946.
Havet, J., *La doctrine paulinienne du «Corps du Christ»,* en *Recherches Bibliques* V, Brujas, 1960.
Hillmann, W., *La Iglesia en la predicación neotestamentaria,* en *La Iglesia y el hombre de hoy,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1963, 33-62.
Holl, K., *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde,* en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II, Tubinga, 1928, 44-67.
Hummel, R., *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* = BETh 33, Munich, 1963.
Jeremias, J., *Die Briefe an Timotheus und Titus* = NTD 9, Gotinga, [7]1956.
— *Die Abendmahlsworte Jesu,* Gotinga, [3]1960.
— *Neutestamentliche Theologie,* 1.ª parte: *Die Verkündigung Jesu,* Gütersloh, 1971.
Jörns, K. P., *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung,* Gütersloh, 1971.
Kaiser, M., *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter,* Munich, 1956.
Käsemann, E., *Leib und Leib Christi,* Tubinga, 1933.
— *Das wandernde Gottesvolk,* Gotinga, [2]1957.
— *Amt und Gemeinde im Neuen Testament,* en *Versuche und Besinnungen* I, Gotinga, 1960, 109-134.
Kattenbusch, F., *Der Quellort der Kirchenidee* (Hom. A. v. Harnack), Tubinga, 1921, 143-172.
Kelly, J. N., *Early Christian Creeds,* Londres, 1960.
Kümmel, W. G., *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus,* en *Symbolae Biblicae Upsalienses* I, Upsala, 1943.
— *Jesus und die Anfänge der Kirche* = Studia Theologica 7, Lund, 1953, 1-27 (= Heilsgeschehen und Geschichte, Marburgo, 1965, 289-309).
Kuss, O., *Jesus und die Kirche im Neuen Testament,* en *Auslegung und Verkündigung* I, Ratisbona, 1963, 25-77.
— *Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes. Zur Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament:* ibíd., 281-328.
— *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger:* ibíd., 329-358.
— *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche,* Ratisbona, 1972.
Läuchli, S., *Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung:* ThZ 16 (1960), 359-378.
Leenhardt, F. J., *Études sur l'Église dans le Nouveau Testament,* Neuchâtel, 1940.
Linton, O., *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung,* Upsala, 1932 (reimpresión 1957).

— *Ekklesia* I: RAC 4 (1959), 905-921.
Lohmeyer, E., *Das Evangelium des Matthäus,* ed. por W. Schmauch = KEK Sonderband, Gotinga, 1956, ²1961.
— *«Mir ist gegeben alle Gewalt». Eine Exegese von Mt 28,16-20,* en *In memoriam Ernst Lohmeyer,* Stuttgart, 1951.
Lohse, E., *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte:* EvTh 14 (1954), 256-275.
— *Die Offenbarung des Johannes* = NTD 11, Gotinga, 1960.
— *Christusherrschaft und die Kirche im Kolosserbrief:* NTS 11 (1964-65), 203-216.
Manson, T. W., *The New Testament Basis of the Doctrine of the Church:* JEH 1 (1950), 1-11.
Menoud, Ph. H., *L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament,* Neuchâtel, 1948.
— *Les additions au groupe des douze apôtres d'après le livre des Actes:* RHThR 37 (1957), 71-88.
Menzelaar, J. J., *Der Leib des Messias,* Neukirchen, 1961.
Michaelis, W., *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Licht der Heiligen Schrift,* Berna, 1953.
— *Ὁδός:* ThW V (1954), 42-118.
Michel, O., *Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde,* Munich, 1941.
— *Der Abschluss des Matthäusevangeliums:* EvTh 10 (1950), 16-26.
Michl, J., *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart:* BZ N. F. 3 (1959), 301-310.
Minear, P. S., *Images of the Church in the New Testament,* Filadelfia, 1960.
Mundle, W., *Das Kirchenbewusstsein der ältesten Christenheit:* ZNW 22 (1923), 20-42.
Mussner, Fr., *Christus, das All und die Kirche,* Tréveris, 1955.
— *Kirche als Kultgemeinde* = LJ 6, Münster, 1956, 50-67.
— *«Volk Gottes» im Neuen Testament:* TThZ 72 (1967), 169-178.
Nauck, W., *Die Tradition und der Charakter des 1. Johannesbriefe,* Tubinga, 1957.
— *Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (1 Petr 5,2f):* ZNW 48 (1957), 49-77.
— *Zum Aufbau des Hebräerbriefes,* en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Hom. J. Jeremias), Berlín, 1960, 199-206.
Neufeld, V. H., *The Earliest Christian Confessions* = New Testament Tools and Studies, vol. V, Leiden, 1963.
Nötscher, F., *Vorchristliche Typen urchristlicher Ämter? Episcopus und Mebaqqer,* en *Die Kirche und ihre Ämter und Stände* (Hom. J. Frings), Colonia, 1960, 315-338.
Nygren, A., *Christus und seine Kirche,* Gotinga, 1956.
Obrist, F., *Echtheitsfrage und Deutung der Primatsstelle Mt 16,18 in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreissig Jahre* = NTAb XXI, 3-4, Münster, 1961.
Oepke, A., *Das neue Gottesvolk in Schriftum, bildender Kunst und Weltgestaltung,* Gütersloh, 1950.
Percy, E., *Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena,* Lund, 1942.
Pfammatter, J., *Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe* = Analecta Gregoriana 110, Roma, 1960.
Reuss, J., *Die Kirche als «Leib Christi» und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus:* BZ N. F. 2 (1958), 103-127.
Robinson, J. A. T., *The Body,* Londres, 1952.

Roloff, J., *Apostolat-Verkündigung-Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen,* Gütersloh, 1965.
Saunders, E., *Kirche,* en *Biblisch-Historisches Handwörterbuch* II, Gotinga, 1964, 951-956.
Schelkle, K. H., *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* = HThH XIII, 2, Friburgo, 1961.
Schierse, F. J., *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes,* Munich, 1955.
Schlatter, A., *Die Kirche des Matthäus* = BFChTh 53, 1, Gütersloh, 1929.
— *Der Evangelist Matthäus,* Stuttgart, ²1933, ⁵1959.
Schlier, H., *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen,* en *Glaube und Geschichte* (Hom. Fr. Gogarten), Giessen, 1948, 38-60 = *Die Zeit der Kirche,* Friburgo, ⁴1966, 129-147.
— *Einheit der Kirche:* LThK III (²1959), 750-754 (bibl.).
— *Corpus Christi:* RAC II (1957), 437-453 (bibl.).
Schmid, J., *«Petrus der Fels» und die Petrusgestalt der Urgemeinde,* en *Begegnung der Christen,* Stuttgart, 1959, 347-359.
— *Iglesia* I (Sagrada Escritura), en CFT II, Ed. Cristiandad, Madrid, 1966, 288-300.
Schmidt, K. L., *'Εκκλησία:* ThW III (1938), 502-539.
Schmitz, O., *Die Grenze der Gemeinde nach dem Neuen Testament:* EvTh 14 (1954), 6-22.
Schnackenburg, R., *La Iglesia en el Nuevo Testamento,* Madrid, 1965 (ed. original: *Die Kirche im Neuen Testament* = QD 14, Friburgo, 1961).
— *La teología del Nuevo Testamento. Estado de la cuestión,* Bilbao, 1966.
— *Die Johannesbriefe* = HThK XIII, 3, Friburgo, ³1965.
— *Das Johannesevangelium* I = HThK IV, 1, Friburgo, 1965; II = HThK IV, 2, Friburgo, 1971.
Schneider, J., *Die Gemeinde nach dem Neuen Testament,* Berlín, ³1955.
Schniewind, J., *Aufbau und Ordnung der Ekklesia nach dem Neuen Testament* (Hom. R. Bultmann), Stuttgart, 1949, 203-207.
— *Das Evangelium nach Matthäus* = NTD 1, Gotinga, ⁷1954.
Schrage, W., *«Ekklesia» und «Synagoge»:* ZThK 60 (1963), 178-202.
Schürmann, H., *Das Testament des Paulus für die Kirche (Apg 20,18-35)* (Hom. L. Jäger) = Unio Christianorum, Paderborn, 1962, 108-146.
Schweizer, E., *Jesus Christus, Herr über Kirche und Welt,* en *Libertas Christiana* (Hom. F. Delekat), Munich, 1957, 175-187.
— *Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes* = Studia Evangelica I (1959), 363-381 = Neotestamentica, Zurich, 1963, 254-271.
— *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena:* ThLZ 86 (1961), 161-174 = Neotestamentica, Zurich, 1963, 272-292.
— *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena:* ThLZ 86 (1961), 241-256 = Neotestamentica, Zurich, 1963, 293-316.
— *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* = AThANT 35, Zurich, ²1962.
Selwyn, E. G., *The First Epistle of St. Peter,* Londres, ²1947.
Shepherd, M. H., *The Paschal Liturgy and the Apocalypse,* Richmond, 1960.
Soden, H. von, *Die Pastoralbriefe* = Hand-Commentar zum NT III, Friburgo, ²1893.
Spicq, C., *Saint Paul, Les Épîtres Pastorales,* París, ²1947.
— *L'Épître aux Hébreux,* París, 1952.
Spörri, Th., *Der Gemeindegedanke im 1 Petrusbrief,* Gütersloh, 1925.
Stendahl, K., *Kirche im Urchristentum:* RGG III (³1959), 1297-1304 (bibl.).

— *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* = ASNU 20, Upsala, 1954.
Thornton, L. S., *Christ and the Church,* Londres, 1956.
Thüsing, W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium,* Münster, 1960.
Trilling, W., *Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthäus 18* = Die Welt der Bibel 10, Düsseldorf, 1960.
— *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums,* Munich, ³1964.
Vielhauer, Ph., *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus* (Diss.), Heidelberg, 1939.
— *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte:* EvTh 10 (1950), 1-15 = *Aufsätze zum Neuen Testament:* ThB 31, Munich, 1965, 9-27.
Vögtle, A., *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung:* BZ N. F. 1 (1957), 252-272; 2 (1958), 85-103.
— *Jesus und die Kirche,* en *Begegnung der Christen,* Stuttgart, 1959, 54-81.
— *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen,* en *Sacra Pagina* II, París, 1959, 280-294.
— *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20,* en *Studia evangelica* II, Berlín, 1964, 266-294.
Warnach, V., *Iglesia,* en J. Bauer, *Diccionario de teología bíblica,* Barcelona, 1966, 477-499.
Weiss, K., *Orthodoxie und Heterodoxie im 1 Johannesbrief:* ZNW 58 (1967), 247-255.
Wickert, U., *Einheit und Eintracht der Kirche im Präskript des 1 Korintherbriefes:* ZNW 50 (1959), 73-82.
Wikenhauser, A., *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus,* Münster, ²1940.
Windisch, H.-Preisker, H., *Die Katholischen Briefe* = HNT 15, Tubinga, ³1951.
Zimmermann, H., *Christus und die Kirche in den Sendschreiben der Apokalypse,* en *Unio Christianorum* (Hom. L. Jäger), Paderborn, 1962, 176-197.

CAPITULO III

CAMBIOS EN LA IMAGEN DE LA IGLESIA Y DESARROLLO HISTORICO-DOGMATICO

ADVERTENCIA PREVIA

Es éste un tema tan amplio y presuntuoso, que no puede ser tratado exhaustivamente en el marco aquí previsto. Por ello sólo cabe presentar una exposición programática, subrayando algunos aspectos. Intentamos mostrar así cuál es la realidad de la Iglesia y cuáles las dimensiones de esta realidad a las que nos referimos. Lo tratado en este breve trabajo deberá servir de estímulo y de incentivo para una profundización posterior, más intensa, en el tema aquí estudiado.

Hagamos todavía una segunda observación. El presente análisis de la problemática no pretende propiamente exponer y presentar la realidad acaecida y el modo en que acaeció ni trata de dar una respuesta a la curiosidad histórica con un calidoscopio de datos lo más abigarrado posible, sino que, a través de la presentación de los hechos históricos, intenta dar una referencia de la realidad tal como es hoy y del problema tal como ahora se plantea, lo cual se manifiesta precisamente en la evolución y en la maduración históricas. De este modo, el análisis histórico constituye una ayuda en toda la cuestión y alcanza una importancia relevante para la actualidad del problema y para el problema en la actualidad. En este sentido se cumple y es verdadera la afirmación de que lo que fue históricamente real es actualmente posible.

La descripción del cambio en la imagen de la Iglesia no necesita repetir todo lo que ya se ha dicho en la precedente fundamentación bíblica, aunque la problemática que vamos a describir en este tema esté basada en dicha fundamentación. Y así ha de ser necesariamente si no queremos que el acontecimiento atestiguado en la Escritura constituya un mero comienzo en el tiempo en vez de ser un principio permanente y normativo, pues este principio deberá ser una fuente cuyas aguas continúen fluyendo a lo largo de todo el decurso de la historia. La historia y la historicidad tienen, en el horizonte de la revelación y de la historia de la salvación, de la fe y de la comunidad de los creyentes y, por tanto, de la Iglesia, la

función de conducir al «principio en la plenitud» (J. A. Möhler), a su realización, a su maduración y a su concreción temporal en cada caso. Es verdad que esto acaece no en el sentido de un progreso fatal ni tampoco en el de una decadencia iniciada inmediatamente después del principio, sino bajo la forma de una actualización, condicionada en cada momento tanto por las posibilidades y la potencia de realización como por los estancamientos, la imperfección, la defectibilidad de los creyentes concretos y de la comunidad de los mismos dentro de la complicada maraña de la historia [1].

Por eso en la historia y en los cambios históricos de la fe y de la Iglesia, su principio original se halla siempre presente y vivo con mayor o menor intensidad, fidelidad o correspondencia. Aquí radica también (como consecuencia) el hecho decisivo de una instancia crítica de la tradición en la historia, así como el criterio teológico para enjuiciar en cada caso el momento histórico y la cristalización de la fe y de la Iglesia que en él se manifiestan.

La base para una representación del cambio en la figura de la Iglesia está constituida por el ámbito global en el que ésta vive, se realiza y se articula: la confesión de fe, la liturgia, la espiritualidad, la reflexión teológica, la expresión simbólica y artística. Por eso en las páginas siguientes tendrán la palabra no tanto ciertos conceptos de Iglesia enmarcados dentro de una determinación concreta de la esencia de la misma Iglesia (determinación que responda a las exigencias de una definición), sino algunas imágenes en las que no se da una abstracción de lo concreto, sino precisamente su manifestación.

A su vez, la expresión «imagen de la Iglesia» entraña siempre una duplicidad de sentido: hace, por una parte, referencia a la imagen en cuanto representación viva, en cuanto idea concreta que la comunidad de los creyentes se forja de lo que la Iglesia es y debe ser. Pero imagen significa, por otra parte, la figura concreta que la Iglesia de cada época ofrece al observador, ya se halle éste situado dentro o fuera de la misma. Las dos dimensiones se sitúan en mutua relación y coincidencia: la Iglesia concreta se halla configurada en cada caso según la imagen y según la idea que se tiene de ella y que tiende a su realización y configuración en la concreción histórica; pero también la imagen que se tiene de la Iglesia depende de su configuración histórica objetiva y de su realidad concreta. De esta indisoluble conjunción e implicación de idea y realidad se originan necesariamente tensiones, lo cual no constituye, sin embargo, un perjuicio para la realidad de la Iglesia, sino su necesaria expresión y configuración que abarca la totalidad de sus dimensiones. En la historicidad

[1] Cf. M. Seckler, *Der Fortschrittsgedanke in der Theologie*, en *Theologie im Wandel* (Miscelánea con motivo del 150 aniversario de la fundación de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga, 1817-1967), Munich, 1967, 41-67.

así entendida radica el fundamento intrínseco para que pueda darse de hecho y de derecho un cambio en la imagen de la Iglesia.

Para el análisis que sigue, el esquema usual de división en Edad Antigua, Media y Moderna resulta demasiado tosco e indiferenciado. Las fases históricas deberán ser determinadas y destacadas con mayor exactitud, con la mirada puesta en el tema de que aquí se trata. Los trabajos de Y. Congar, H. de Lubac y Hugo Rahner [2] han contribuido poderosamente, en numerosas investigaciones parciales, al esclarecimiento de la historia de la eclesiología y a su correspondiente valoración.

1. *Los tres primeros siglos: la Iglesia como «misterio»*

Para analizar la evolución de la imagen de la Iglesia parece lógico establecer como punto de partida el llamado período posapostólico, el período de la «tradición», en contraposición al de la revelación. No significa esto que podamos precisar con exactitud un dato cronológico, aunque afirmemos claramente que se trata del tiempo y de la imagen de la Iglesia que sigue inmediatamente a aquella otra de la que da testimonio el NT. Es la era de los «Padres Apostólicos», que en el aspecto histórico-literario se continúa en el período de los apologetas y luego de los Padres de la Iglesia; aquel período de la Iglesia primitiva que sigue a la del «cristianismo primitivo»; la era de los tres primeros siglos, que en los prestigiosos estudios teológicos de I. von Döllinger y J. A. Möhler [3], fue considerada como «tiempo clásico de la Iglesia», con una clara referencia a la normatividad y ejemplaridad que dicho período implica.

A. Mayer-Pfannholz [4] ha tipificado la imagen de la Iglesia en esta época primitiva diciendo que se caracteriza por el concepto de *misterio:* la Iglesia se ha entendido a sí misma como misterio de fe, y como tal se ha realizado concretamente y en todas sus dimensiones. Cabe admitir esta tipificación en el sentido de una descripción de tipo generalizante. Pero

[2] Cf. la bibliografía, al final de este trabajo.

[3] I. von Döllinger, *Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten,* Maguncia, 1826; J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte,* ed. por J. R. Geiselmann, Colonia, 1956; P. Stockmeier, *Die Alte Kirche - Leitbild der Erneuerung:* ThQ 146 (1966), 385-408.

[4] *Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte:* ThGl 33 (1941), 22-34; *Das Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte,* en *Vom christlichen Mysterium* (Hom. O. Casel), Paderborn, 1961; *Evolución de la imagen de la Iglesia en la historia de la cultura occidental,* en *La Iglesia y el hombre de hoy,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1963, 91-115; cf. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* III/1, *Die Lehre von der Kirche,* Munich, 1958, 432-456 (trad. española: *Teología dogmática* IV, *La Iglesia,* Madrid, 1960); H. Küng, *Die Kirche,* Friburgo, 1967, 17-26 (trad. española: *La Iglesia,* Barcelona, 1969).

al mismo tiempo habrá que definir con mayor precisión lo que en concreto se pretende afirmar. La Iglesia se entendió como «misterio» en cuanto que se reconoció globalmente como una comunidad convocada y reunida por una decisión misteriosa de Dios consumada en Jesucristo, a través del don de su palabra y de su amor otorgado en el bautismo, en la eucaristía y en el perdón de los pecados, y santificada por la participación en la santidad divina; asamblea que realiza su comunidad por la *koinonia* o *communio,* así como por los dones del Espíritu. Frente al mundo circundante, la Iglesia se reconoce a sí misma como la pequeña grey que está llamada a un ser distinto, a la «distinción propia del ser cristiano»; todo ello experimentado frecuentemente bajo la forma de amenaza, de riesgo y hostilidad —concretamente en la persecución—, pero sin que en su postura esto implique resignación o fracaso, sino plenitud en la promesa y la esperanza de la fe que la anima. Como liberada por Cristo para la libertad, esta comunidad no tiene por qué temer a los poderes del mundo; en la opresión, en el sufrimiento y en la muerte ella reconoce no una refutación, sino una confirmación de su fe. La experiencia de la Iglesia como misterio no tiene lugar en cuanto ésta se sitúa «en contraposición» a los creyentes, sino en cuanto que es experimentada por éstos —sobre todo en la Iglesia local— como una realidad verificada en las formas fundamentales de su existencia: en la palabra y en el sacramento, sobre todo en la eucaristía, en la fe, la esperanza y el amor —como imitación y respuesta a la autocomunicación de Dios—. La unidad así creada y conseguida fue entonces tan intensa, que era capaz de integrar otras diferencias de distinto género: políticas, culturales, estructurales, de organización, haciendo presente la unidad en la multiplicidad y la multiplicidad en la unidad. Esto no excluía, sino que lo incluía, el que la Iglesia así entendida y realizada se hallase dispuesta y fuese capaz de distanciarse y de separar de su comunión a ciertos individuos en los casos en que la pluralidad legítima se convertía en oposición y contradicción; así sucedió concretamente en la extirpación de la gnosis, sobre todo en aquellas cuestiones que atañían al núcleo central de la confesión de fe: en los problemas en torno al misterio de la Trinidad y la persona de Jesucristo.

La imagen de la Iglesia en la época que aquí estudiamos se caracteriza además (lo cual constituye una ulterior ampliación del motivo del «misterio») por la tradición posterior de las *afirmaciones bíblicas* acerca de la Iglesia, así como de las imágenes anteriormente existentes y que fueron transmitidas de una manera viva por la tradición como realidad, promesa y compromiso. Esto no tuvo lugar por la pretensión de suprimir, en el plano teórico y teológico, toda diversidad, sino por el afán de interpretarla y darle eficacia a través de la fuerza significativa de las afirmaciones particulares y de la imagen concreta. La yuxtaposición de elementos diversos no creaba confusión, sino que era expresión de riqueza y vida.

De esta manera, la época de la Iglesia primitiva es el período en el que las afirmaciones bíblicas y las imágenes de la Iglesia salen a la luz pública y continúan perviviendo. Es verdad que al mismo tiempo prevalecen ciertas perspectivas, pero éstas son por lo general una secuela de las que predominan también en el NT; tales perspectivas no son exclusivizadas ni hay lugar a omisiones conscientes.

La afirmación de la Iglesia como pueblo de los convocados a partir del judaísmo y del paganismo, como *nuevo pueblo de Dios* que se halla en camino no como una asociación secreta, sino pública, hacia el futuro reino de Dios, pertenece ciertamente a las notas dominantes de la Iglesia en esta época. La *Didajé* (9,4) describe a la Iglesia como una comunidad que para este fin es congregada por Dios desde todas las regiones del mundo. Esta imagen (unida a otra, estrechamente emparentada con ella: el nuevo —o tercer— linaje) se acomodaba al máximo a la forma y al modo en que la Iglesia era imaginada, concebida y vivida: nosotros somos la Iglesia. La idea del pueblo de Dios se enriqueció aún más al ser considerada la Iglesia como la plenitud de las promesas y prerrogativas otorgadas al pueblo de Israel. Este pensamiento condujo (por ampliación) a la idea de la *preexistencia de la Iglesia* que en el *Pastor de Hermas* se formuló diciendo que la Iglesia era la primera criatura en razón de la cual fue creado el mundo; Hermas reviste este pensamiento con la figura de la Iglesia como una anciana o una vieja matrona [5]. El concepto de la preexistencia de la Iglesia, que implica una referencia a su universalidad espacial y temporal, retorna nuevamente en las imágenes de la Iglesia anterior a la fundación del mundo (aludiendo a Ef 1,10) y es modificada en la idea de la «Iglesia desde un principio» de la «ecclesia ab Adam», de la «ecclesia ab Abel» [6] (san Agustín).

Con la misma intensidad pervive la imagen paulina de la *Iglesia como cuerpo* cuya cabeza es Cristo [7]. Esta imagen aparece bajo una doble figura, basada ya en el NT: como descripción de la comunidad local (Rom y 1 Cor) y como imagen de la comunidad universal (cartas de la cautividad), y bajo la diversa función que viene expresada por esta diversidad de imágenes (dentro de las equivalencias y diferencias del concepto de «cuerpo», tributario del mundo contemporáneo de la estoa y de la gnosis). En la imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo, la inserción de la Iglesia

[5] *Visiones* I, 1, 6; 3, 4; cf. A. Frank, *Studien zur Ekklesiologie des Hirten, II. Klemens, der Didache und der Ignatiusbriefe* (Dis. teol.), Munich, 1971.

[6] Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, en M. Reding (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Düsseldorf, 1952, 79-108.

[7] Cf. E. Käsemann, *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*, Tubinga, 1933; R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Friburgo, 1961 (trad. española: *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid, 1965); H. Schlier-J. Ratzinger, *Leib Christi:* LThK VI (1961), 907-912.

en Cristo y la inserción de Cristo en la Iglesia están representadas por la palabra, el sacramento, los dones del Espíritu y la *agápe,* pero sobre todo por la eucaristía como cuerpo de Cristo, de la cual vive también la Iglesia como cuerpo de Cristo. En esta imagen están comprendidos también los ministerios, las funciones y los diversos órdenes en la Iglesia como formas y modos según los cuales ésta es edificada en la unidad, en la verdad, en la fe y en el amor. La misma imagen aparece ya en Clemente Romano (37ss), pero principalmente en las cartas de Ignacio de Antioquía, que hace hincapié en la idea de que las jerarquías de la Iglesia, entendidas y realizadas en la comunidad según esta imagen, imitan y presencializan, sobre todo en la liturgia, a las jerarquías celestiales. Según Ignacio, el obispo representa en la comunidad el centro decisivo, expresión del amor y de la unidad que en ella debe dominar.

Cuando la Iglesia se considera a sí misma como morada o *templo de Dios* [8], lo hace en aquel sentido prefigurado ya por las afirmaciones neotestamentarias acerca de la casa y el templo de Dios. Lo cual no significa, en primer término, el edificio del culto, sino la propia comunidad viva de los creyentes, que se convierte en una imitación del templo del AT, en el que Dios otorga su especial cercanía al hombre y éste obtiene la posibilidad de acceso a Dios. De aquí se sigue que la casa y el templo de Dios se encuentran siempre allí donde los hombres se hallen reunidos en torno a Cristo y en su nombre.

Por eso los edificios del culto cristiano que fueron surgiendo en el decurso de los tiempos, las «iglesias», no recibieron hasta el siglo v el nombre de casa de Dios. Así se explica también que en el ámbito de la Iglesia cristiana las iglesias (entendidas como edificios cultuales) tengan una importancia distinta, inferior a la del templo en el AT o a los lugares sagrados en el ámbito de las religiones. El edificio de la iglesia tiene la función de representar a la comunidad que en él se reúne y que constituye de forma permanente la auténtica morada y templo de Dios. Así, la designación y la imagen de la iglesia como casa y templo de Dios se convierte en una forma o en una manera especial de realizarse la Iglesia como pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, como pueblo de Dios que existe como cuerpo de Cristo o en el cuerpo de Cristo.

A partir de esta clasificación básica, la denominación de la Iglesia como *comunión de los santos,* como «communio sanctorum» [9], recobra

[8] J. Ratzinger, *Haus Gottes:* LThK V (1960), 32s; Y. Congar, *El misterio del templo,* Barcelona, 1964.

[9] Cf. J. S. Drey, *Der katholische Lehrsatz von der Gemeinschaft der Heiligen. Aus seiner Idee und in Anwendung auf verschiedene andere Lehrpunkte dargestellt,* en J. R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus,* Maguncia, 1940, 359-388; J. R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers,* Friburgo, 1955, 56-106.

una nueva fundamentación y confirmación. La Iglesia es comunidad por la participación en los sagrados dones otorgados por Cristo: la realidad de la palabra y el sacramento, el amor de Dios que en ella se hace presente y se comunica. La Iglesia es todo esto en cuanto comunidad de hombres que, precisamente por serlo, han sido santificados por Cristo.

Una tercera figura, basada en la Biblia, adquiere en la conciencia eclesial de la Iglesia primitiva un desarrollo y una configuración peculiar: la figura de la Iglesia como *esposa de Cristo* [10]. Tampoco ahora, para caracterizar esta imagen, describiremos el proceso de los testimonios bíblicos desde el AT al NT. Habremos de presuponerlos.

En cuanto denominación de la Iglesia, y paralelamente a la imagen del cuerpo de Cristo, esta figura implica también la afirmación de un vínculo de amor por parte de Dios con la comunidad elegida por él y que, por Jesucristo, llega a su verdadera plenitud, porque en él se hace acontecimiento y realidad la unión de Dios con la humanidad. La concatenación, que aparece sobre todo en la carta a los Efesios (cap. 5), de las imágenes de la esposa y del cuerpo pretende expresar la intimidad de Cristo en y con la Iglesia, pero al mismo tiempo describe la no identidad de ambos, su diferenciación en el plano personal y la distancia consiguiente que explica a su vez el señorío y la soberanía de Cristo frente a su Iglesia.

La imagen de la Iglesia como esposa de Cristo encierra, de manera especialmente gráfica, no sólo una fuerza indicativa, sino también parenética. Señala el quehacer y la obligación de la Iglesia: ser la comunidad de los creyentes, de los que esperan, obedecen, sirven y aman, haciendo así precisamente de la Iglesia un acontecimiento siempre nuevo. Muestra además aquella dimensión de la Iglesia constituida por su unidad con el Señor en comunión múltiple y que, por otra parte, en el clamor de la esposa —«Ven» (Ap 22,17)—, espera en su venida y, por tanto, se comprende y se reconoce a sí misma (al igual que en la imagen del pueblo de Dios) como la comunidad de aquellos que se hallan en camino hacia la meta.

La imagen de la Iglesia como esposa de Cristo, en cuanto expresión de la no identidad entre Cristo y la Iglesia y signo de su distinción ineluctable, no sólo plantea y responde a la pregunta: ¿quién es la Iglesia? [11] (a diferencia de la cuestión objetiva que se refiere a la institución: ¿qué es la Iglesia?), sino que en esta imagen se hace patente además la razón por la que habrá de ser considerada también como *Iglesia de los pecadores* en cuanto realidad histórica y terrena. La imagen de la «casta meretrix»

[10] J. Schmid, *Brautschaft, heilige:* RAC II (1954), 527-564.

[11] H. U. von Balthasar, *Quién es la Iglesia,* en *Sponsa Verbi,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1966, 175-237.

representa un motivo constante en la eclesiología de los Padres [12] y es ejemplificada en la interpretación alegórica de la figura veterotestamentaria de Rajab, la meretriz, aplicada a la Iglesia. La carta de Clemente (12, 1), Justino *(Dial.,* 111, 4), Ireneo *(Adv. haer.,* IV, 20) y, sobre todo, Orígenes *(In Jos. hom.,* 3, 4), así como otros Padres de Oriente y Occidente, lo atestiguan. De este modo no tratan únicamente de explicar, con el camino seguido por Rajab de meretriz a convertida y a profetisa, el camino de la Iglesia desde su pasado hasta su presente —a partir de su procedencia de los judíos y los paganos—, sino que en este dato reconocen un elemento permanente de la Iglesia y como una propiedad suya. De manera semejante, las figuras femeninas de Tamar, mujer de Oseas, y de la Magdalena, en el NT, son interpretadas en sentido eclesiológico y aplicadas a la suerte y a las tareas de la Iglesia.

En igual contexto se sitúa la interpretación del texto del Cantar de los Cantares: «Negra soy, pero hermosa» (1,5), en la que de nuevo influye de forma decisiva la exégesis de Orígenes en su comentario al Cantar de los Cantares; influjo condicionado no en último término por aquella distinción, respecto de la Iglesia concreta, entre la *élite* de los santos y de los puros, de los perfectos, y el gran número de aquellos que, aun viviendo en el seno de la Iglesia, no responden a este ideal; distinción que, por otra parte, se deriva de los textos bíblicos que nos hablan de una imagen de la Iglesia sin mancha ni arruga (Ef 5,27) y de la esposa «sin mancilla» (2 Cor 11,2). La otra diferenciación tomada del texto citado anteriormente distingue, dentro de la realidad de la Iglesia, entre su manifestación exterior, perceptible externamente, y su dimensión interior, espiritual, que sólo puede ser experimentada espiritualmente y que permite reconocer su auténtico y verdadero ser [13].

También la concepción de la Iglesia, bajo la figura de la *Madre,* emparentada con lo anteriormente dicho y muy apreciada en la época de los Padres de Oriente y Occidente, puede remontarse a motivos bíblicos [14]. La Iglesia, que se entiende a sí misma bajo la imagen de la *Mater Ecclesia,* pretende así describir su destino de ser mediadora de la verdad y de la salvación *(Hermas Vis.,* 1). Ella lo es como mediadora de la palabra, del sacramento y de la fe —sobre todo del bautismo, la eucaristía y la penitencia—; a ella, además, está confiada la tarea de proteger y preservar

[12] H. U. von Balthasar, *Casta meretrix,* en *Sponsa Verbi,* Madrid, 1966, 239-366; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri,* París, 1950, 217-232.

[13] H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* = BGPhMA 38, 3, Münster, 1958.

[14] J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia. An Inquiry to the Concept of the Church as Mother in Early Christianity,* Washington, 1943; K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik,* Friburgo, 1958, 35-84; R. Palmero, *«Ecclesia Mater» en san Agustín,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1970.

la vida que le ha sido transmitida, lo cual condiciona también sus formas de actuación y su actividad pedagógica y pastoral. Esta función es adscrita a la Iglesia como tal y en su totalidad, totalidad que incluye los servicios y las funciones particulares, sobre todo los «ministerios en la Iglesia». Cipriano expresa esta implicación mutua en la conocida frase de que nadie puede tener a Dios por padre que no tenga a la Iglesia por madre *(De unitate ecclesiae,* 23).

La imagen de la Iglesia como madre, que describe su razón de ser, su función y su actuación, es concretizada nuevamente por la interpretación del binomio *Eva-María* dentro de una tipología eclesiológica, con vistas a esclarecer la función de la Iglesia como fuente de vida [15]. La comparación de la Iglesia con Eva condujo asimismo en la patrística a la concepción, tantas veces explicitada, de que la Iglesia surgió del costado de Jesús crucificado, segundo Adán, cuando, según la narración del evangelio de Juan (19,34), fluyeron del pecho de Jesús sangre y agua, que han sido interpretadas como símbolo de los sacramentos fundamentales: la eucaristía y el bautismo [16].

Ireneo, que menciona y valora en su justo precio la mayoría de las imágenes de la Iglesia aquí enumeradas y explicadas, las subordina a una designación de la Iglesia que, en su postura antignóstica, le es especialmente querida: la Iglesia como *columna y fundamento de la verdad* (1 Tim 3,15), como presencia, como receptáculo de la verdad y del Espíritu, dado que el Espíritu es el fundamento de la verdad. Por eso la Iglesia es madre, porque comunica la verdad bajo la forma de la vida, y la vida bajo la forma de la verdad: «Nosotros hemos recibido nuestra fe de la Iglesia y así la conservamos. El Espíritu Santo la ha encerrado en un vaso muy precioso. Este regalo divino ha sido confiado a la Iglesia para que esta criatura sea vivificada y, al mismo tiempo, todos los miembros que de ella participan reciban la vida. Donde está la Iglesia allí está también el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios allí está la Iglesia y la gracia en su totalidad; pero el Espíritu es la verdad» *(Adv. haer.,* III, 38, 1).

La imagen de la Iglesia adquiere en la época de los Padres unas características especiales por la utilización de *símbolos* y *alegorías* aplicados a ella y a la interpretación de su ser y su actuar: sólo parcialmente se basan en la Escritura, ya que proceden también de imágenes que eran corrientes en la antigüedad helenística, en la filosofía, en la mitología y

[15] J. H. Newman, *Eirenikon. Ein Brief an E. B. Pusey; Die katholische Marienverehrung,* en J. H. Newman, *Ausgewählte Werke,* ed. por M. Laros y W. Beckler, IV, *Polemische Schriften,* Maguncia, 1959, 3-109; A. Müller, *Ecclesia-Maria,* Friburgo, ²1955.

[16] H. Rahner, *Über die Symbolik der Kirche de latere Christi,* en *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter,* Salzburgo, 1964, 177-235.

en las religiones. Descubiertas sobre todo por las minuciosas investigaciones de Hugo Rahner, su incorporación a la conciencia teológica no se debe en absoluto a meras consideraciones históricas [17].

Una imagen especialmente valiosa, dentro de su radio de aplicación, y preferida por los Padres fue la del «mysterium lunae» [18]. En ella se ilustra la relación entre la Iglesia y Cristo y la suerte de la Iglesia. Con el «Mysterium lunae» se expresa en primer término la verdad fundamental de que la Iglesia no vive ni ilumina por su propia luz, sino por Cristo, que es la luz; la Iglesia es luz de luz, es la que recibe la luz y cuyo resplandor es reflejo de algo que ha sido recibido. Como la luna en medio de la noche, así ilumina la Iglesia con la luz recibida por ella la oscuridad del siglo, de la ignorancia, del pecado y de la perdición. Al mismo tiempo, la luz emitida por la Iglesia es, como la de la luna, una luz amortiguada, debilitada y lánguida a causa de la reflexión, de la fuerza de reflexión que refleja esa luz como un espejo y que es consecuencia de la naturaleza de la luna. Mientras el sol (Cristo) —lo cual constituye una referencia ulterior a la Iglesia— permanece siempre en un estado constante de luz y de esplendor, la luz de la luna (la Iglesia) pasa sin cesar por diversas fases cambiantes, ya crecientes, ya menguantes, tanto en relación con su expansión exterior en el espacio como con su «inconmensurable ardor interno» [19]; imagen muy apropiada para expresar el crecimiento y la mengua, la dialéctica y la alteración en los caminos de la Iglesia, en su destino y en su historia. Este destino puede conducir casi hasta el ocaso, lo cual nos hace retornar una vez más a la imagen de la luna: «donec auferatur luna». Pero este ocaso, que no conduce a la extinción plena de la luz, representa el comienzo de una renovación futura, de un nuevo y creciente resurgir. La fuerza y la garantía de la renovación es el centro luminoso en torno al cual ella realiza su carrera: el sol, Jesucristo, en el que la Iglesia se hunde para renovarse vitalmente y volver a ser nuevamente luz. En el «Mysterium lunae», H. Rahner ve representada a la Iglesia como esposa, madre y reina, como Iglesia que muere, da a luz y resplandece. Surgen aquí aquellas concepciones de la fertilidad ligadas en el mundo antiguo con la luna. El «Mysterium lunae» es una representación de la naturaleza de la Iglesia, de su función y su ministerio, de su camino, su destino y su meta.

Otra figura de la Iglesia especialmente favorita en la época de los Padres es la imagen, tomada del simbolismo náutico, de la nave que surca el mar de este mundo. Con numerosas variantes aparece en la imagen de la nave de la Iglesia, construida con la madera de la cruz y cuyo mástil

[17] H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburgo, 1964; íd., *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt, 1957.

[18] H. Rahner, *Symbole der Kirche*, 91-173.

[19] H. de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln, 1967, 34.

con su antena representan la figura de la misma cruz, siendo Cristo su piloto [20]. La suerte de la nave de la Iglesia está expresada en aquellas palabras frecuentemente repetidas: «fluctuat, non mergitur», donde se reflejan tanto la fluctuación y el peligro como la conciencia de la imposibilidad del naufragio y la certeza de alcanzar el puerto en arribada segura. La dotación y los pertrechos de la nave, la nomenclatura náutica y los antiguos simbolismos marineros sirven para describir la realidad global de la Iglesia: sus ministerios, su organización y su estructura [21].

La interpretación de la Iglesia por medio de la imagen del *arca de Noé,* de la construcción, los pasajeros y la navegación del arca (cf. 1 Pe 3,20) [22] pretende demostrar que la Iglesia en medio del diluvio de este siglo y del mundo obtiene la salvación, la seguridad y el auxilio; que ella es el arca de la salvación, sin la cual ésta no existe en absoluto; que Cristo, como Noé —el Justo— en el arca, representa el comienzo de un nuevo linaje de la humanidad. Esta imagen se convierte en ilustración concreta del aforismo (formulado ya por Cipriano en la época patrística e interpretado de muy distintas maneras) «extra ecclesiam nulla salus» *(De unitate ecclesiae,* 6) y de su interpretación y de las consecuencias que de él se derivan, en primer término, respecto a la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia y luego respecto al significado mismo de las palabras «extra ecclesiam», cuestión que ya desde un principio —y más concretamente en el problema del bautismo de los herejes— condujo a violentas controversias y a no pocos malentendidos [23]. Esta imagen patentiza nuevamente la estructura dialéctica de la Iglesia: es Iglesia de los pecadores, bajo la expresión simbólica de un arca que alberga también animales impuros, pero al mismo tiempo es la única Iglesia de los salvados, a los que sólo en el seno del arca se les otorga la gracia de la salvación [24].

La interpretación de la Iglesia como *barca de Pedro* [25] late en el horizonte de lo anteriormente dicho: «fluctuat, non mergitur». Zozobra es toda la historia de la Iglesia; navegación tranquila, su promesa. La nave es la barca de Pedro el pescador (Lc 5,3), que, bajo el piloto Cristo, es también el timonel del barco al que se dirigen las palabras de auxilio que prometen salvación y gobierno. La barca de Pedro fue, en el decurso de los tiempos, interpretada y concretada sobre todo en el sentido de que la peculiar situación de Pedro, el pescador de hombres, debía encontrar su

[20] H. Rahner, *Das Schiff aus Holz,* loc. cit., 304-360; íd., *Das Kreuz als Mastbaum und Antenne,* loc. cit., 361-405.
[21] *Ibid.,* 308s.
[22] *Ibid.,* 504-547.
[23] J. Beumer, LThK III (1959), 1320s; Y. Congar, *Ausser der Kirche kein Heil,* Essen, 1961, 107-114; íd., *Heilige Kirche,* Stuttgart, 1966, 434-450.
[24] H. Rahner, *loc. cit.,* 539.
[25] *Ibid.,* 539.

materialización en la Iglesia por el primado romano, y de que, según la expresión bíblica, Jesús enseñaba desde la barca de Pedro. La barca de Pedro fue así interpretada en un sentido político-eclesiástico y utilizada de esta forma: «Navis Simonis est ecclesia Petri».

No es necesario presentar otras imágenes, tipologías o alegorías empleadas en la época patrística: paraíso, paloma, cielo, túnica inconsútil, u otras afirmaciones tipológicas tomadas en parte de la Escritura: grey, viña, o los términos aplicados originalmente al reino de Dios, pero empleados también para explicar la realidad de la Iglesia: campo, red. El que así haya sucedido es un signo más de la espontaneidad con que la fuerza y el lenguaje del símbolo, o de los símbolos, han sido utilizados para la comprensión de lo que la Iglesia es. Por otra parte, la figura de la Iglesia en la era patrística no puede ser descrita sin las afirmaciones que laten tras la fuerza expresiva de los símbolos de la Iglesia y en la forma y manera como estos símbolos, en parte caprichosamente, en parte con un sentido profundo, con fantasía, con fuerza poética y especulativa, fueron desarrollándose con vitalidad renovada en una rica multiplicidad de imágenes. Aquí se hace patente, de forma nueva y variada, un «origen en la plenitud» que tiene su fundamento en la cercanía intrínseca y temporal a aquel origen del que da testimonio el NT. Todos ellos manifiestan el desarrollo de la realidad de la Iglesia, que es comprendida, experimentada y vivida como misterio.

El *simbolismo* de que hasta aquí hemos hablado en sus diversas formas está emparentado con lo que se designa como platonismo o clima influido por el platonismo como característica de aquella época [26]. Esto aparece en los Padres de Oriente y Occidente y se destaca (aparte de lo que ya hemos dicho) hasta tal punto que la Iglesia terrena es considerada como una copia, limitada en múltiples aspectos, de su modelo celestial, el cual lleva las notas de lo auténtico, lo permanente y lo eterno. La estructura y el orden de la Iglesia son, según esto, reflejo de un orden celestial; y los signos, símbolos, sacramentos y formas de actuación de la Iglesia son asimismo reflejo de unas realidades invisibles, divinas, que se manifiestan a su vez para los hombres bajo la forma de la visibilidad.

Digamos, finalmente, que los motivos y los elementos aquí reseñados y que determinan la imagen de la Iglesia en la época patrística (el desarrollo de las afirmaciones bíblicas, sobre todo de las más nucleares e importantes, como son pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, esposa de Cristo, morada y templo de Dios, pero también las afirmaciones tipológicas bíblicas, al igual que los símbolos y las alegorías) encontraron en la obra teológica de Orígenes y Agustín su concreción más amplia, más profunda, más sugerente y duradera desde el punto de vista de su eficacia histórica.

[26] Y. Congar, *Iglesia* II: CFT II, Madrid, 1966, 300-314.

En una evolución importante, condicionada siempre dialécticamente por sus «adversarios», *Agustín* desplazó hacia el centro de su eclesiología la idea de la Iglesia como casa y pueblo de Dios, como cuerpo de Cristo, subordinando el cuerpo de la Iglesia al cuerpo eucarístico sacramental y concediendo a ésta un puesto eminente dentro de su reflexión teológica y de su actuación práctica [27]. Por su concepción del «Christus integer: caput et membra», por su esquema de la «civitas Dei», que ciertamente no se identifica con la Iglesia, pero tampoco existe sin referencia a ella (la Iglesia es el conjunto de peregrinos de la «civitas Dei» sobre la tierra), se enriqueció ulteriormente la temática de la Iglesia. Ratzinger compendia así sus reflexiones sobre la concepción de la Iglesia en Agustín: «Corpus Christi expresa la forma de ser, la realidad intrínseca de aquello que es descrito con los términos *civitas* y *populus*. La Iglesia es el pueblo de Dios que existe como cuerpo de Cristo» [28].

En las *representaciones simbólicas y artísticas* de la Iglesia de entonces —en cuanto nos son asequibles— encontramos una cristalización de las imágenes de la Iglesia características de esta época, amparada bajo el motivo del misterio. Tales representaciones enlazan con las figuras ya mencionadas: la nave de la Iglesia —Cristo al timón, los evangelistas al remo— o la red de la pesca milagrosa. Encontramos asimismo el símbolo del carro arrastrado por los Padres de la Iglesia, mientras los evangelistas empujan las ruedas y aparece entronizado Cristo juntamente con la Iglesia como esposa en el trono. Hay que añadir las representaciones de la Jerusalén celestial. Especialmente frecuente es la representación antitética de la Iglesia: su distancia respecto al templo y al tabernáculo; además de la figuración de diversas parejas tipológicas: Raquel-Lía, Judá-Tamar, Booz-Rut, también es digna de mención la representación de la Iglesia como orante [29]. No menos clarificador e interesante es el hecho ya mencionado de que, en las primeras fases de la Iglesia cristiana primitiva, no hayan existido edificios propios y específicos de la Iglesia —en el sentido de ámbitos sacrales— en correspondencia con el templo en el ámbito del judaísmo o con los templos «paganos». La Iglesia se reunía para la celebración litúrgica en las casas privadas. Esto sucedía en la convicción de que no era la casa de piedra, sino la comunidad reunida en y con Cristo

[27] Cf. H. U. von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer*, Salzburgo, 1938; F. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, Munich, 1933; H. U. von Balthasar, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln-Colonia, 1942; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich, 1954; íd., *Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus*, en *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf, 1969, 24-48; R. Palmero, *«Ecclesia Mater» en san Agustín*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1970.

[28] J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes...*, 327.

[29] Cf. H. Elbern, *Kirche* V, *Symbolik und Kunst:* LThK VI (1961), 186-188; W. N. Schumacher, *Frühchristliche Kunst:* LThK IV (1960), 418-422.

la verdadera morada y templo de Dios. El misterio de la Iglesia no quedaba empequeñecido u oscurecido por ello, sino que era elevado a su máxima y auténtica expresión. Sólo en el siglos III estas iglesias domésticas adquirieron el carácter de espacio cultual. La «basílica» como edificación eclesiástica aparece solamente en época tardía, iniciada por la revolución constantiniana, que introduce una nueva imagen de la Iglesia sustentada por un nuevo acento y un nuevo motivo. Este aspecto deberá ser estudiado expresamente.

2. *Consecuencias del giro constantiniano: la Iglesia como «imperio»*

Así como el período de la Iglesia cristiana primitiva no puede ser fijado cronológicamente con exactitud, así tampoco la época siguiente —en la cual se hace perceptible un cambio en la figura y en la imagen de la Iglesia— se inicia de repente, aunque sí tenga un comienzo recognoscible que se hace presente de forma cada vez más clara en el proceso histórico. Según A. Mayer-Pfannholz, al «mysterium» como motivo de la Iglesia, básico en la época anteriormente estudiada, le sucede el motivo de la *Iglesia como «imperio»*. También en este caso podemos reconocer una caracterización global y al mismo tiempo adecuada [30].

En este sentido han sido decisivos los siguientes hechos, que a su vez articulan y compendian todo lo que significa el nuevo motivo.

El *giro constantiniano* saca a la Iglesia de su situación anterior, de una tolerancia otorgada sólo en parte, de la diáspora, de la ilegitimidad política y de la persecución. En el plano político se convierte en una Iglesia libre y liberada, «religio licita». Además, la conversión al cristianismo del emperador romano desplazó a las religiones anteriores de su situación de prevalencia, reduciéndolas más y más, hasta que bajo Teodosio incurrieron en la ilegitimidad y la persecución. De la pequeña grey, de la «gens» de entre las «gentes», surgió en un proceso histórico no sólo una Iglesia universal, sino un imperio cristiano. La Iglesia va coincidiendo cada vez más con el mapa político y geográfico del Imperio romano; asumió los templos, dándoles no sólo un nuevo destino —María sopra Minerva, el Panteón, que se convirtió en la iglesia de todos los santos—, sino creando también ámbitos específicos de culto cristiano, separados ya de cualquier otro fin o función. Los obispos ascendieron a la categoría de los supremos funcionarios del Estado, de los senadores, asumiendo sus insignias, sus títulos y sus privilegios. El papa alcanzó rango imperial, mientras que el emperador aspiraba simultáneamente al rango equivalente

[30] ThGl 33 (1941), 22-34, esp. 25-27.

en el ámbito de la Iglesia. La disparidad anterior respecto al mundo fue suprimida cuando el mundo, en una evolución progresiva, coincidió con la Iglesia, identificándose las fronteras de ambos. La «reserva escatológica» pudo ser desplazada a un segundo plano, siendo reemplazada por la inserción de la Iglesia en el mundo y en la historia y por la realización del reino de Dios en la tierra. La Iglesia, pueblo de Dios, que anteriormente estaba constituida por la decisión de la fe y el sello de los sacramentos, no abandonó los ritos de iniciación —puesto que no era posible, dada su propia esencia y origen—, pero éstos se convirtieron en algo natural e indiscutido; el nacimiento tenía lugar al mismo tiempo como cristiano, en el seno de un pueblo cristiano y sustentado por un ámbito previo. El «populus Dei» se convierte en «populus christianus», y éste pasa a ser un concepto cultural, sociológico y político. Los peligros, las persecuciones y la hostilidad provienen ahora, principalmente, de un enemigo exterior; «exterioridad» caracterizada por el hecho de situarse fuera de los límites del pueblo y del reino cristiano. El enemigo de la Iglesia es, según esto, una magnitud que se concreta geográficamente: el enemigo es el no cristiano, que es, al mismo tiempo, enemigo político. La cruz se convierte en signo de victoria sobre estos enemigos, signo del poder del reino. Esto representa una transposición, respecto de la Iglesia, del concepto de pueblo de Dios: del sentido bíblico patrístico hemos pasado a una noción política.

Dada esta conjunción e implicación mutuas entre el mundo y la Iglesia de aquel tiempo, no nos sorprende el que, siendo precisamente el mundo un Imperio, este motivo influya también en la imagen de la Iglesia, haciendo que ésta se considere a sí misma como *domina* e *imperatrix*. Lo cual se confirma además por la alusión a aquellos textos bíblicos en los que la Iglesia es puesta en conexión con el reino de Dios, del cual se afirma que ya empieza a despuntar y de cuyo crecimiento y desarrollo universal hablan las parábolas bíblicas del reino. Algunos teólogos, como Eusebio, intentan explicar la actuación y las victorias de Constantino como un cumplimiento de las promesas bíblicas, como victorias del reino de Dios. El motivo del imperio como elemento determinante de la Iglesia parecía así estar sugerido por razones bíblicas e históricas propias de la época; aún más: parecía imponerse como «vox temporis» en la que se podía escuchar la «vox Dei».

La situación adquirió una nota singular por el paulatino desmoronamiento, en los siglos IV y V, poco después de Constantino, de la potencia del Estado y de sus magistrados, principalmente en el sector occidental del Imperio. A este desmoronamiento interior se añadió la amenaza exterior, sobre todo en las migraciones de los pueblos germánicos y en el ocaso del Imperio romano occidental, que para no pocos cristianos, como, por ejemplo, san Jerónimo, se convirtió en una auténtica prueba de la fe a

causa de la mutua implicación entre la Iglesia y el Imperio e hizo temer el ocaso de la Iglesia. La obra de Agustín *De civitate Dei* trató de dar a este problema una respuesta amplia y abierta hacia el futuro. En esta época y en esta situación —el emperador se encontraba en Bizancio— recayeron sobre los obispos, principalmente sobre el obispo de Roma, tareas que de por sí hubiesen sido función de la administración y del gobierno políticos, y dado que no pocos —como sucedió, por ejemplo, con León I o Gregorio I— no sólo no se negaban a ejercer tales funciones, sino que se acreditaban en ellas, surgió de aquí una nueva conciencia del poder, de la trascendencia y del valor de la Iglesia. Así no es extraño que la Iglesia, bajo una nueva constelación política, fuese considerada como sucesora y heredera del «Imperium Romanum», y que los papas, como sucesores de Constantino, asumiesen tareas políticas que se describían con la fórmula «imitatio imperii» [31].

Expresión de esta conciencia de la Iglesia fueron los templos en forma de basílica y la arquitectura románica con los símbolos del triunfo y del señorío, que corresponden en primer término a Cristo como *Kyrios,* pero que debían encontrar su manifestación y representación, en el plano histórico y concreto, a través de la Iglesia.

La situación de la Iglesia determinada por el *status* del «populus christianus» y por el hecho de la religión del Estado («ecclesia» designaba en aquel tiempo tanto a la sociedad terrena como a la Iglesia propiamente dicha), y articulada en el motivo y en la imagen del Imperio, era origen de nuevos problemas, cuestiones, tensiones y diferencias. En esta situación se planteaba el problema del gobierno y de la responsabilidad, de la competencia y de la superioridad. Cuestión que no fue decidida únicamente siguiendo una reflexión y una diferenciación teológicas, sino que se orientó a tenor de la superioridad fáctica del poder. El problema recibió su articulación por la determinación de las relaciones entre el «regnum» y el «sacerdotium», o más concretamente entre el *emperador* y el *papa.* El emperador, convertido al cristianismo, buscaba imponer de alguna forma su rango y *status* político en la Iglesia en analogía con la situación de los antiguos emperadores en la religión pagana del Estado y en razón del orden, la seguridad y la unidad del Imperio. Ya Constantino se había considerado a sí mismo como ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός designado por Dios y había actuado en consecuencia. Entre otras cosas, esto se hace patente en la historia de los antiguos concilios —empezando por Nicea—, que, convocados por el emperador, eran concilios imperiales, teniendo entonces sus decisiones alcance y efectividad políticas como leyes del Imperio. El emperador, que se denominaba a sí mismo «protector de la Iglesia»,

[31] J. B. Sägmüller, *Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum im kanonischen Recht:* ThQ 80 (1898), 50-80.

era su señor y se comportaba como tal. El modelo y el sistema del cesaropapismo fueron fundados por Constantino, profundizándose en la época posterior y consolidándose en el Oriente y en el Occidente, aunque en el Oriente más aún que en el Occidente. El emperador Justiniano estableció una auténtica *teocracia* [32].

La Iglesia, en el sector *oriental* del Imperio, consiguió una configuración propia y una forma peculiar de estructuración. Esta se hallaba condicionada en primer término por la teología allí dominante y sus grandes representantes: Clemente de Alejandría, Orígenes, Atanasio, los Capadocios, Juan Crisóstomo, Dionisio Areopagita, Máximo el Confesor, Juan Damasceno. A pesar de todas las diferencias concretas, en las que no podemos entrar aquí, esta teología se caracteriza por una acentuación de la economía salvífica, decisiva para la comprensión de la Trinidad —fue aquí donde se encendió la controversia en torno al *Filioque*—, de la cristología y de la soteriología. En el horizonte de esta teología, la salvación era comprendida como un proceso iniciado con la encarnación, que revela en la historia la economía intratrinitaria y que, por medio del acontecimiento de la cruz y de la resurrección de Cristo —misterio central de salvación—, desemboca en la transfiguración y en la divinización del mundo. Estos motivos teológicos determinan la espiritualidad, los ritos y el culto de la «Iglesia oriental» o, si se prefiere, de las «Iglesias orientales». Las ideas de epifanía, gloria y glorificación constituyen el núcleo central de la liturgia, que celebra, bajo la forma del sacramento y en anticipación y prolepsis, el fin de todas las cosas y de la historia misma. Por eso la celebración de estos misterios constituye al mismo tiempo el centro del ser y del actuar de la Iglesia. Como puede observarse, esta especificidad teológica y eclesial de la Iglesia oriental no constituye, comparada con la Iglesia romana occidental, un elemento de separación, sino una realización irrenunciable de catolicidad, un modelo ejemplar de «multiplicidad en la unidad».

La Iglesia en el Oriente, al igual que la de Occidente, lleva además la impronta de los primeros concilios, todos los cuales se celebraron en el Oriente. La «eficiencia histórica» del Concilio de Efeso (430) y de Calcedonia (451) condujo, en el seno de la Iglesia oriental, a las divisiones de los nestorianos y los monofisitas.

Evolución política. La división del Imperio romano, que tuvo lugar después de la muerte del emperador Teodosio I (395), en un Imperio de Oriente y otro de Occidente, así como la exaltación de Constantinopla al rango de capital y residencia imperial, no quedaron sin consecuencias para la Iglesia. El obispo de Constantinopla, la «nueva Roma», aspiraba, en virtud de este acontecimiento político, a un rango especial. El

[32] J. Vogt, *Konstantin der Grosse und sein Jahrhundert,* Munich, 1949.

sínodo de Constantinopla (381) determinó muy pronto dicho rango, afirmando que tenía la primacía de honor inmediatamente después del obispo de Roma. Así, la *Iglesia de Constantinopla* entró también a formar parte de la categoría honorífica propia de las Iglesias de Roma, Alejandría y Antioquía; el obispo de Constantinopla pasó a ser patriarca y fue consolidando cada vez más su posición —a pesar de la protesta manifestada por el papa León I—, de forma que consiguió de hecho la preeminencia sobre las Iglesias de Oriente. Desde el siglo VI lleva el título de «patriarca ecuménico», patriarca del Imperio; y el emperador Justiniano llegó a dar a Constantinopla el nombre de cabeza de todas las demás Iglesias, reconociendo, sin embargo, que el papa es «primus omnium sacerdotum» (el primero de todos los sacerdotes), que el obispo de Constantinopla ocupa el segundo puesto después de él, pero que tiene la primacía sobre todos los demás obispos. El papa Gregorio I (590-604) rechazó el título de «patriarca ecuménico» como «nefandum elationis vocabulum» (como un término nefando de exaltación). Pero el título continuó usándose y fue, finalmente, reivindicado por los mismos patriarcas después de que, durante largo tiempo, les fue dado por otros. Es claro que en esta evolución latían posibilidades de conflicto, sobre todo con el papa, que en el título que le correspondía de patriarca de Occidente veía disminuida su posición y que reivindicaba para sí el primado sobre toda la Iglesia.

La vinculación del papado a los reyes carolingios y al imperio franco fue, por añadidura, un motivo más de las crecientes discrepancias y tensiones y hasta del alejamiento entre el Oriente y el Occidente, que culminó en la funesta separación del año 1054 y en la excomunión y anatema mutuos. A partir de la nueva constelación del papado con el imperio de los francos, para la Iglesia de *Occidente* (pues a ella nos referiremos de modo especial en lo que sigue) ningún cambio fundamental tuvo lugar en lo que respecta a su autocomprensión como «imperium», así como al problema de la forma de gobierno de una Iglesia que se entendía a sí misma según tales módulos. Esto es válido hasta el siglo XI. Es verdad que la coronación de Carlomagno fue considerada por el papado en el sentido de que era el papa el que concedía al emperador la corona y el imperio, pero el propio Carlomagno interpretó esta escena de modo totalmente diverso. Su concepción era plenamente teocrática, denominándose a sí mismo jefe de la cristiandad, no sólo de su pueblo, y vicario de Dios y de Cristo. Carlomagno reconoce el primado de Roma, pero viendo en el papa «sólo al primero de entre todos los obispos, al Moisés orante, por quien Dios conduce al éxito la mano ordenadora y combatiente del Señor del Imperio» [33]. La unificación de las tribus germánicas por obra de Carlomagno, unida a la tarea misionera y a la cristianización, tuvo lugar prin-

[33] J. Bernhart, *Der Vatikan als Weltmacht*, Munich, 1930, 85.

cipalmente por razones políticas; por lo que no hubo reparos en poner al servicio de estos objetivos los recursos de la fuerza y de la espada. De igual modo, los Otones se consideraron como señores de la Iglesia y actuaron en consecuencia. Es verdad que en la época de Otón el Grande, y dentro de una perspectiva global, esto no representó un daño para la Iglesia y el papado, que caminaban entonces hacia una decadencia, alcanzando su nivel más bajo en el «saeculum obscurum». El papado se convirtió en objeto de contienda entre partidos rivales, así como de intrigas y manipulaciones, al paso que los sucesores de Pedro se caracterizaban por su ineptitud, por su ambición de poder, por su inmoralidad e incompetencia.

Pero en el marco de este trabajo no tratamos de escribir una historia de la Iglesia, sino de señalar aquellos momentos que son importantes para la caracterización de la imagen de la Iglesia misma. Hasta ahora hemos hablado de lo que representó la colaboración y el maridaje de imperio y sacerdocio, del emperador y el papa y de lo que la alianza de ambos significó en la unidad de la cristiandad, en la yuxtaposición del mundo y de la Iglesia, así como en las consecuencias que de ello pudieran derivarse. El primer período de esta evolución condujo indudablemente a una preponderancia de las fuerzas políticas, más enérgicas, del emperador o de los príncipes, que interpretaban su responsabilidad y su tarea de protección como soberanía, deduciendo de aquí consecuencias prácticas muy concretas con vistas a la unidad y a la unitariedad, sobre todo en las cuestiones relativas a la elección del papa, a las investiduras y al derecho de presentación.

En el siglo XI se inició una contracorriente que condujo a la *preponderancia del sacerdocio* sobre el imperio, del papa sobre el emperador, continuando la misma estructura del «Imperium Christianum» y de la Iglesia, que seguía considerándose a sí misma como «imperium». Esta contracorriente se sitúa bajo el signo de la *reforma* unida al nombre de *Cluny* y de la renovación que tuvo lugar en estrecha vinculación con la «libertas ecclesiae».

Con ello se pretendía superar la decadencia moral y religiosa; superación que había de llevarse a cabo por el restablecimiento de los genuinos ideales monásticos según las reglas de san Benito y por la realización de la trayectoria, las tareas, responsabilidades y posibilidades señaladas en ellas. Esta renovación se extendió más allá de Cluny, convirtiéndose en una reforma del monacato. Lo cual tuvo como consecuencia una renovación del clero en sus diversos niveles, surgiendo así el partido de los que apoyaban la reforma. La reforma se extendió y se consolidó principalmente por la iniciativa y la energía de Hildebrando, anteriormente monje cluniacense y que luego como papa, con el nombre de Gregorio VII, se propuso la renovación y la reforma de la Iglesia bajo el signo de la «liber-

tas ecclesiae», imponiéndola inexorablemente en contra de una firme oposición y en lucha contra la simonía (aquel que hubiese obtenido su ministerio por simonía era depuesto), en lucha también contra el matrimonio de los clérigos (de aquí la prohibición del matrimonio para todos los sacerdotes, así como la prohibición de participar en toda celebración litúrgica presidida por un sacerdote casado y la discriminación de la mujer y de los hijos provenientes de tal matrimonio) y en lucha contra la investidura de los laicos, para lo que utilizó el arma de la deposición y la excomunión. De este modo, lo monástico —en contraposición a lo «secular»— se convierte en una fuerza que estructura y caracteriza la imagen global de la Iglesia. La cristiandad, según esta concepción, era «como una gran abadía, en la que los laicos venían a ser como hermanos coadjutores casados que se ocupan en las necesidades vitales y materiales de los siervos de Dios» [34]. La motivación última y definitiva para recorrer este camino y el apogeo de la trayectoria así iniciada vinieron dados por el hecho de que el papado, en su concepción de la gloria de Dios, reivindicaba para sí el pleno y supremo dominio, intentando imponerlo también sobre el emperador, los reyes y los príncipes, reclamando para sí el ser «origo, caput et radix» de toda potestad. Esto incluía el derecho de investidura y de deposición y equivalía a declarar a los estados como feudos del papa, elevando a éste como señor feudal por encima de todos los príncipes seculares, los cuales, en cuanto vasallos del papa, sólo en su nombre eran investidos de sus funciones, debiendo ejercitarlas y desempeñarlas por encargo suyo. En este aspecto, el papa se consideraba a sí mismo como señor universal y absoluto del «populus christianus». Expresión de esta voluntad es el *Dictatus Papae* de Gregorio VII, colección de tesis y reivindicaciones [35] de las que citaremos algunas porque pueden, como en ningún otro caso, proporcionarnos una idea de la imagen de la Iglesia que les sirve de base. «La Iglesia romana fue fundada únicamente por el Señor. Sólo el obispo de Roma ha de ser llamado universal. Sólo él tiene derecho a promulgar nuevas leyes, a fundar comunidades y a deponer obispos sin la sentencia sinodal. Sólo él posee también el derecho de utilizar las insignias imperiales. Sólo él presenta a todos los príncipes el pie para que se lo besen. Su nombre de papa está reservado únicamente a él en el mundo... Ningún sínodo puede recibir el nombre de universal sin su voluntad. El tiene derecho a deponer al emperador, y su veredicto es inapelable. No puede ser juzgado por nadie. Todos los asuntos más importantes habrán de ser avocados ante la Santa Sede. La Iglesia romana no ha errado nunca ni se equivocará jamás, tal como se afirma en la Sagrada Escritura.

[34] Y. Congar, *Iglesia* II: CFT II, Madrid, 1966, 300-314.

[35] Cf. K. Hofmann, *Der Dictatus papae Gregors VII.*, Paderborn, 1933; F. X. Seppelt, *Geschichte der Päpste* II, Munich, 1956.

Nadie que no esté de acuerdo con la Iglesia romana deberá ser considerado como católico. El papa puede dispensar a sus súbditos del juramento de fidelidad a un superior malo» [36]. A la luz de estas pretensiones y reivindicaciones recibieron una nueva interpretación determinadas afirmaciones de la Sagrada Escritura. Las palabras relativas al poder de atar y desatar —«todo lo que atares o desatares en la tierra» (Mt 16,19)— fueron referidas a Pedro únicamente y a sus sucesores, sin caer en la cuenta de que estas mismas palabras había sido dirigidas también al grupo de los Doce (Mt 18,18) y sin actuar en consecuencia. Además, estas palabras fueron extendidas al ámbito político. Aún más curiosa fue la aplicación del texto de Jr 1,10 a la coronación del papa: «Hoy te concedo el poder sobre los pueblos y los imperios para destruir y aniquilar, para edificar y plantar», y de 1 Cor 2,15 y 6,3: «Homo spiritualis iudicat omnia». Estos textos de la carta a los Corintios, que originalmente eran afirmaciones a nivel de antropología cristiana, fueron despojados ahora de su sentido, pasando a determinar la potestad ilimitada, objeto de las pretensiones de los papas [37].

Una limitación semejante es también claramente perceptible en otros fenómenos: el título de papa (padre) va siendo reservado exclusivamente al papa. El nombre de sede apostólica, que originalmente designaba la sede que había sido fundada, según la antigua concepción entonces vigente, por un apóstol o por el destinatario de una carta apostólica (existiendo, por tanto, un gran número de sedes apostólicas), se fue restringiendo a la sede apostólica romana, lo cual sigue en vigor hasta el momento actual. Algo parecido hay que decir de los títulos que anteriormente tenían un sentido más amplio: el de «vicarius Christi» queda reservado al papa; el título de «Mater Ecclesia» se restringe a la Iglesia de Roma o, más exactamente, a la iglesia del papa, la Basílica Lateranense. La imagen de la barca de la Iglesia es relacionada especialmente con el sucesor de Pedro y con sus funciones, siendo considerada como la barca de Pedro. El concepto de Iglesia bajo la imagen del cuerpo sufre también una decisiva modificación. La expresión que antes se aplicaba a la eucaristía, «corpus Christi mysticum», es ahora transferida a la Iglesia. Con ello se desplaza a un segundo plano la perspectiva cristológica y eucarística anterior, tan importante para la imagen de la Iglesia, sobre todo cuando —tal como sucede en la Edad Media— se deriva del «corpus Christi mysticum» la designación «corpus ecclesiae mysticum». De este modo, el término «místico» pierde su sentido profundo, sacramental. Este término vendrá entonces a significar que, en principio, se puede hablar de la Igle-

[36] Cf. el texto en J. Bernhart, *op. cit.*, 130.

[37] F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitspolitik*, Roma, 1954; Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, París, 1968.

sia como cuerpo en «un sentido translaticio», en el sentido de una corporación. «Místico» pasa entonces a designar lo impropio [38]. La expresión y el concepto de λαός, como calificativo fundamental de la Iglesia, es restringido a los «laicos» en cuanto distintos del clero ordenado, de la jerarquía situada a un nivel más alto, nivel en el que el laico no tiene participación alguna, sino que permanece excluido [39].

Lo espiritual (πνευματικόν), predicado que el NT aplica a todos los creyentes y bautizados (cf. 1 Pe 2,5), se convierte ahora en la designación de un estamento: el de los clérigos ordenados.

El mundo, considerado frecuentemente en la Escritura y en el primitivo cristianismo como «oposición» respecto de la Iglesia en su totalidad, se convierte —por una delimitación de fronteras en el seno de la propia Iglesia— en la secularidad, en el poder temporal que permanece subordinado y sometido al poder espiritual. La imagen del sol y de la luna, antes símbolo de las relaciones entre Cristo y la Iglesia, asume ahora un nuevo significado, siendo utilizada para expresar las relaciones entre el papado y el imperio, entre «sacerdotium» y «regnum», entre clérigos y laicos.

Finalmente, la teoría de las dos espadas (cf. Lc 22,38), símbolo de la división de poderes desde el papa Gelasio I, fue interpretada como si el papa tuviese en su mano dos espadas y, con su propia soberanía y autoridad suprema, manejase la espada espiritual, entregando al emperador y a los reyes la espada temporal, que han de utilizar en favor de la Iglesia por encargo del papa y según sus directrices [40].

Desde la perspectiva de la evolución histórica, es preciso afirmar todavía que este proceso, cuyas bases fueron puestas por Gregorio VII, fue continuado y completado por Inocencio III. Inocencio III es considerado como el *papa-emperador:* afirma que el papa es ciertamente inferior a Dios, pero es superior al hombre, pudiendo hacer uso ilimitado de su autoridad suprema, que él impone en intervenciones de carácter político-temporal, evidentemente no libres de conflictos. Bonifacio VIII, que, en una constitución de 1297, había declarado: «Clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas», en la famosa bula *Unam Sanctam* (1302) volvió a llevar a su extremo la teoría del primado universal del papa bajo la imagen de las dos espadas y de la única cabeza, haciendo de ella una tesis maximalista sobre la que gravita todo el peso de una declaración dogmática.

[38] E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique,* Lovaina, 1933; H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge,* París, ²1949.

[39] Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado,* Barcelona, 1969; íd., *Iglesia* II: CFT II, loc. cit.

[40] Y. Congar, *Die allzuberüchtigte Zweischwertertheorie,* en *Heilige Kirche,* Stuttgart, 1966, 428-433.

Nos referimos a la afirmación final, que dice: «Declaramos, afirmamos y definimos que la sumisión al romano pontífice por parte de toda criatura humana es de necesidad absoluta para la salvación» (DS 875). Esto acontecía en una época en que la teoría era decididamente puesta en litigio por la práctica misma, en el caso concreto de Felipe IV de Francia.

Las *Cruzadas* constituyen la expresión más evidente de la superioridad del dominio universal del papa. J. Lortz las caracteriza de este modo: «Las cruzadas, esfuerzo universal de la Iglesia occidental cristiana; su promotor: el pontificado universal; su ejecutor: la nobleza universal» [41].

De todo ello se deduce, respecto a la imagen de la Iglesia, que el motivo del «imperium», la Iglesia como *imperatrix et domina,* son los caracteres dominantes que mueven e impulsan el conjunto; lo cual, en el aspecto jerárquico, puede concretarse diciendo que la soberanía de la Iglesia está representada en su jerarquía sagrada, en sus ministerios y en sus potestades. De este modo, la Iglesia se identifica prácticamente con la *jerarquía,* pues todo lo que en ella es y sucede, el origen, la existencia, la vida, la educación y la formación del pueblo de Dios, o comunidad de los creyentes, se debe a la jerarquía y al clero, siendo determinado y dirigido por ellos. La situación y la valoración del laicado —«los hombres seculares»— se hallan entonces sujetas a la norma de ser súbditos de la jerarquía. El muro de separación entre el clero y los laicos, representado por el coro de las catedrales medievales, convierte esta distancia en algo manifiesto, imprimiendo de manera constante su huella en la conciencia.

Dado que la jerarquía culmina en el papado y esta culminación es considerada a su vez como «origo, fons et radix», los ministerios eclesiales, y sobre todo el más importante de entre ellos: el ministerio episcopal, son ministerios y funciones dispensados o delegados, debidos a la gracia de la autoridad suprema. La jerarquía se concentra en la Iglesia del papa, pues todo es determinado y dirigido por él como instancia última y suprema y como única cabeza de la cristiandad. *La Iglesia es el Estado del papa.* En definitiva, la Iglesia constituye una única diócesis con el papa a la cabeza, siendo los obispos sus vicarios. La Iglesia se estructura a partir del papa, y todas sus leyes de vida se derivan y fluyen de la potestad pontificia. La romanidad es lo específico de la Iglesia, mientras que de la «ecclesia romana» surge la curia romana [42]. Para asegurar su eficiencia, la liturgia, los procesos de dispensa y la visita *(visitatio ad limina)* son configurados desde Roma en un sentido centralista y unitario y con

[41] St. Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge,* Munich, 1957-1960; J. Lortz, *Historia de la Iglesia,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1962, 247.

[42] Y. Congar, *Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit des 11. Jahrhunderts,* en J. Daniélou y H. Vorgrimler (eds.), *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit,* Friburgo, 1961, 196-217.

una uniformidad total; la representación del papa es asegurada por medio de los legados, y la curia se convierte en el tribunal del mundo.

La Iglesia así entendida se expresa en categorías imperiales, autoritarias y jurídicas. La reflexión temática sobre la Iglesia se desarrolla a nivel *canónico,* que a su vez estudia como tema principal la doctrina de las potestades, sus límites y su coordinación, siempre bajo el presupuesto del predominio del «sacerdotium» y de la supremacía y autoridad universal del papa. Gil de Roma (Aegidius Romanus) (1244-1316), canonista de la época de Bonifacio VIII, compendió en su obra *De ecclesiastica potestate* los motivos aquí mencionados, formulando de una manera sucinta y rotunda el estado de la cuestión: «Papa, qui potest dici ecclesia» (cap. 13). Ya antes, en tono de crítica, y con acento dolorido, había hecho la misma constatación Gerloh von Reichenberg: «Nunc dicitur curia Romana, quae antehac dicebatur ecclesia Romana» [43].

Al motivo del «imperium» iba vinculado el espíritu combativo que se derivaba lógicamente de la Iglesia identificada con el Imperio. También en este punto cabe advertir una notable modificación frente a la Iglesia cristiana primitiva: del testigo de la fe en el sentido de mártir pasamos al luchador por la fe. La conciencia de que en determinadas circunstancias hay que estar dispuesto a los padecimientos y a la muerte por la fe se transforma en la disposición de combatir y hasta matar por la propia fe. Resurge nuevamente la concepción veterotestamentaria de la guerra santa. La expresión de la *ecclesia militans* [44], que antes y en la acepción del NT era interpretada en un sentido espiritual ajeno a lo militar, fue comprendida en la Edad Media con un significado absolutamente guerrero: en primer término, como lucha defensiva contra el Islam, y más adelante —en un cambio de mentalidad sorprendente y sumamente deplorable—, como hostilidad frente a los judíos. De la hermandad y la concordia entre la Iglesia y la Sinagoga (estimadas en mucho durante largos siglos y basadas en la Biblia y en la historia de la salvación, sobre todo a partir de Rom 9-11) y de la armonía entre ambos como representación de la totalidad del pueblo de Dios, de la «ecclesia universalis», fue surgiendo paulatinamente —avivada por la literatura «adversus judeos»— la enemistad, la lucha y la persecución sangrienta contra el pueblo acusado de deicidio, contra la Sinagoga rebelde, la mujer de los ojos encubiertos y el bastón roto frente a la Iglesia victoriosa y radiante. La alternativa bautismo o muerte era con frecuencia la única solución, considerada como

[43] F. Merzbacher, *Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter. Grundzüge der Ekklesiologie des ausgehenden 13. des 14. und 15. Jahrhunderts:* «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte» 70 (1953), 274-361.

[44] Cf. A. Mirgeler, *Rückblick auf das abendländische Christentum,* Maguncia, 1961, 105.

necesaria para mantener la unidad del Imperio y de la fe y para responder a las exigencias de la verdad [45].

Igual mentalidad, nacida de la idea de una Iglesia que se considera «ecclesia militans» en el sentido expuesto, pervive con una presencia eficaz en las cruzadas, en la voluntad guerrera, interpretada como voluntad divina, de arrebatar la Tierra Santa a los enemigos de Dios. En esta época, la «ecclesia militans» adquirió una expresión peculiar en la institución de las órdenes militares. La misma mentalidad pervivía en la confrontación con los «herejes», con los albigenses, cátaros y valdenses y condujo, apelando a ordenaciones veterotestamentarias y a la exégesis de Agustín sobre el «compelle intrare» (Lc 14,23), a las guerras contra los albigenses y a la institución de la Inquisición, entre cuyos promotores hay que señalar a Inocencio III y Gregorio IX. Inocencio IV la condujo a su apogeo, introduciendo en el proceso el tormento como recurso lícito. «Más impío que cualquier otro proceso contra los cristianos en el Imperio romano, los autos de fe se convirtieron en la deshonra del papado y de sus colaboradores espirituales y temporales» [46]. Las motivaciones en que se basaban eran las siguientes: el error no tiene derecho alguno a existir ni a ganar prosélitos; supuesto que una falsificación de dinero —así se argumentaba— es castigada con la muerte, con mucha mayor razón y fundamento habrá de serlo la falsificación de la fe. Aunque la decisión en pro de la fe sea libre, la apostasía de la fe no puede ser justificada por ningún motivo: en cuanto culpa máxima merece también la máxima pena. Cualquier otra actitud no haría justicia a la importancia y a la magnitud del problema.

El conflicto entre la verdad de la fe y la libertad humana fue decidido en favor de la verdad y en contra de la libertad, en favor de las cosas frente a las personas, en favor de la objetivación del contenido de la fe y contra la subjetividad del creyente [47]. La expresión artística de esta imagen y de esta conciencia de la Iglesia fue, en el estilo arquitectónico, primeramente el románico y luego el gótico: la basílica, el monasterio y, sobre todo, la *catedral* [48], así como la actitud imperial de dominio que los caracterizaba: «una mansión llena de gloria otea hacia la ancha amplitud del país entero».

Pero precisamente este dato nos orienta hacia un aspecto al que es

[45] W. Seifert, *Kirche und Synagoge im Mittelalter,* Munich, 1964, 105; W. P. Eckert-E. L. Ehrlich, *Judenhass - Schuld der Christen?,* Essen, 1964; H. Fries, *Überlegungen zum jüdisch-christlichen Gesprach,* en *Wir und die andern,* Stuttgart, 1966, 208-239.

[46] J. Bernhart, *Der Vatikan,* 184.

[47] H. Fries, *Kirche, Toleranz und Religionsfreiheit,* en *Wir und die andern,* Stuttgart, 1966, 173-207; J. Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation,* Stuttgart, 1965.

[48] H. Sedlmeyer, *Die Entstehung der Kathedrale,* Salzburgo, 1950.

preciso aludir expresamente y que libera al motivo del «imperium» de su exclusividad o, por mejor decir, muestra que no es el único dato decisivo. El estilo *gótico* no sólo es explicable a partir del motivo del «imperium», sino también del motivo del «mysterium», que pervive junto al anterior bajo la imagen inalterada de la Iglesia como cuerpo y esposa de Cristo. Esta imagen sigue viva y presente (en el ámbito literario) en la figura de la Iglesia tal como se refleja en las grandes sumas teológicas, en los tratados sobre la gracia y la redención, así como en la exégesis medieval y en los comentarios a la Escritura, demasiado poco estudiados desde el punto de vista eclesiológico [49]. Especialmente en los numerosos comentarios al Cantar de los Cantares y al Apocalipsis se perfila la imagen de una Iglesia sin mancha ni arruga, de una Iglesia santa y celestial, que encuentra su expresión en la arquitectura del gótico y que vive en la piedad mística como una fuerza que, junto a la escolástica como método científico teológico, define a la alta Edad Media. Al lado del teólogo aparece el místico, que hace mayor aprecio del arrobamiento y del éxtasis, del fervor apasionado y de la adoración que de la ciencia y la erudición. Por este medio se crea una nueva relación entre el individuo y la Iglesia que no se reduce a la Iglesia como institución y como objetivación, sino que es sustentada por aquella realidad básica en razón de la cual existe la institución y la objetivación: la fe, la esperanza y el amor y todo lo que estas «virtudes» implican de cara a la vida espiritual concreta.

Al mismo tiempo aparece constantemente la convicción de que la auténtica y verdadera Iglesia está integrada por la comunidad de los santos, que en modo alguno coincide con las fronteras exteriores de la Iglesia visible. A lo que se añade la crítica a la Iglesia existente y la censura por la conjunción del trigo y la cizaña, de los peces buenos y malos, por su secularización, por el poder y la lucha falsamente entendida, por su retraso frente al evangelio y frente a las exigencias apostólicas de pobreza, amor, servicio y obediencia. A esta crítica de la situación existente se une la nostalgia y el deseo de renovación de la Iglesia, clamor que, en el decurso de la Edad Media, se va haciendo cada vez más perceptible y urgente.

De estos mismos motivos, de la interioridad, la crítica y la renovación, surgió la idea de una *ecclesia spiritualis,* así como la idea de una Iglesia oculta e invisible. Lo cual se hace patente del modo más enérgico en Joaquín de Fiore, que considera a la «ecclesia spiritualis» como el futuro de la Iglesia actual y espera su realización y su plenitud en la era del Espíritu Santo, que sobrevendrá muy pronto [50].

[49] H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche,* nota 13; Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge,* París, 1968.

[50] E. Benz, *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation,* Stuttgart, 1934; J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des*

Joaquín de Fiore se sitúa en íntima conexión con Francisco de Asís y del movimiento que de él procede, aunque Joaquín era cisterciense. Con Francisco aparece un dato decisivo para la imagen de la Iglesia en la Edad Media, dato que encuentra su expresión simbólica en aquella visión tenida en sueños por Inocencio III, según la cual la Basílica Lateranense, que estaba en trance de derrumbamiento, es sostenida por Francisco, así como en la voz dirigida a éste: «Restaura mi casa». La realidad eclesial así expresada define a una Iglesia que habrá de caracterizarse no por el poder, la riqueza y el predominio, sino por la renuncia a todos estos bienes y por el sentimiento de penitencia, por la *pobreza* y la disposición de servicio, al igual que por la libertad y la independencia que de aquí se derivan, debiendo obtener en estas fuentes su propia fuerza y su estructura auténtica [51]. En este aspecto hay que mencionar a las demás órdenes religiosas surgidas en la misma época y que inauguran un gran movimiento laical bajo la forma de segundas y terceras órdenes, insertándolas como una dimensión definitiva en la imagen y en la realidad de la Iglesia. Lo cual representa una novedad.

A ello responde el que, a la imagen de Cristo como emperador, señor, rey y juez, que determinaba decisivamente la figura de la Iglesia, se añadiese la imagen del hombre Jesús, en particular del Jesús doliente y crucificado, que, en una mística especialmente viva e interiorizada de la pasión, sobre todo en Bernardo de Claraval y Francisco de Asís, en Enrique Suso y Juan Taulero, condujo a una imitación de Jesús y a una inmediatez existencial condicionada por tal concepción.

Aunque la actitud de Francisco se orientaba hacia la obediencia y la lealtad a la Iglesia de hecho existente y sobre todo a su jerarquía —el obispo de Asís y los papas Inocencio III y Honorio III—, diferenciándose así de los movimientos de los cátaros (a pesar de otros rasgos comunes con ellos), la forma concreta de su ser cristiano constituyó una crítica de la situación fáctica de la Iglesia de entonces.

En el decurso de la tardía Edad Media se hace bastante frecuente y cada vez más perceptible la articulación de una *crítica* de *la Iglesia* con un sentido de negación o de protesta frente a la Iglesia constituida; y no sólo ante algunas actitudes existentes en ella, sino ante sus mismas estructuras, tal como aparece en Dante, en Marsilio de Padua y su obra *Defensor pacis,* en Guillermo de Occam [52], en las aspiraciones de los diversos países a una *Iglesia nacional* o en los propósitos del *conciliarismo*

heiligen Bonaventura, Munich, 1959; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin,* Munich, 1964.

[51] K. Esser, *Die Kirchenfrömmigkeit des heiligen Franziskus von Assisi,* en *Sentire Ecclesiam,* 218-250.

[52] J. Schlageter, *Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham. Eine fundamental-theologische Analyse seiner kirchenpolitischen Schriften* (Dis. teol.), Munich, 1969.

frente al papismo. Todo lo cual no ha de ser considerado como una mera solución de emergencia frente a la situación concreta del cisma de Occidente, de los antipapas o del destierro de Aviñón —hechos que oscurecieron la imagen de la Iglesia visible, alterándola hasta la desfiguración—, sino como un elemento de la constitución eclesial misma, que eleva a la asamblea de los obispos al rango jurídico y eclesial que el papa había vindicado para sí en su pretensión de la «plenitudo potestatis» [53]. Es la tendencia contraria al movimiento que Gregorio VII había iniciado y se proponía llevar a término: descentralización, individualización, nacionalización y democratización.

En esta visión panorámica, formulada con suma concisión y generalización, hemos obtenido una imagen abigarrada y policroma de la Iglesia. No es posible reducir el problema a una fórmula simple: nos hallamos ante una «complexio oppositorum» o «concordantia discordantium» (Nicolás de Cusa). No obstante, seguimos manteniendo la caracterización que presentamos al principio de esta visión panorámica, según la cual la Iglesia, en la época referida, se hallaba determinada y definida por el motivo del «imperium». Pero esta caracterización deberá ser concretada en cada caso y confirmada por las numerosas variaciones y acentos dramáticos que surgen en el decurso de un período tan largo.

Paralelamente a esta imagen imperial de la Iglesia no cabe olvidar otras que perviven con, en y bajo ella, alcanzando una fuerza cada vez mayor: la imagen de la Iglesia pobre, servicial, que ve en el hombre Jesús, en la pasión y en la cruz, su modelo, recogiendo nuevamente el motivo del «mysterium»; la figura de la Iglesia sin mancha ni arruga; la imagen de la Iglesia de los santos, la «ecclesia spiritualis», la Iglesia en la era del Espíritu Santo y que en su origen y en su pasado señala hacia la Iglesia celestial, que vive en el presente como Iglesia oculta en el corazón de los hombres, en su piedad, en su oración y silencio. Ella constituye al mismo tiempo una instancia crítica frente a la Iglesia presente, concreta, encerrando en sí el impulso y la fuerza necesarios para la renovación. Surge así el derecho del individuo, de la persona, frente a lo universal y a lo objetivo, de lo carismático frente a la institución y al ministerio, logrando imponerse efectivamente. Esto tiene lugar no sin conflictos, dado que la institución, el ministerio y la jerarquía —principalmente los obispos, los papas y la curia— cayeron en las garras de aquellos vicios que en su día Gregorio VII había convertido en blanco de su esfuerzo por la reforma bajo el signo de la «libertas ecclesiae»: la mundanización, la simonía, el fiscalismo, la inmoralidad, que habían destruido hasta desfigurarla la imagen visible de la Iglesia por medio del cisma, la proscripción, la desunión, la rivalidad, la intriga y la manipulación del poder.

[53] Cf. H. Küng, *Estructuras de la Iglesia,* Barcelona, 1965.

En todos estos hechos y en el reto que de ellos se deriva comienza a prepararse ya lo que expondremos en un nuevo capítulo, que en él recibirá una articulación especial.

3. *La Iglesia en la Edad Moderna: «confesiones» dentro de la Iglesia*

Intentaremos tipificar la imagen de la Iglesia en la Edad Moderna, lo cual resulta en numerosos aspectos más difícil aún que en la Edad Media, pues el número de factores que imprimen su huella en esta época es mayor que en la época anterior. Lo cual también tiene sus consecuencias a la hora de querer presentar un motivo determinante y característico para la imagen de la Iglesia, tal como pudimos hacerlo «mutatis mutandis» con el motivo del «mysterium» y el «imperium».

La nueva figura de la Iglesia se deriva de los datos que convierten esta época en un período nuevo. Se trata —por señalar únicamente el rasgo más saliente y más conocido— de la desaparición de la cristiandad universal y de una Iglesia identificada hasta ahora con el Imperio, camino de una mayor diferenciación a partir de la mutua diversificación de las naciones y del *particularismo* que se deja sentir en consecuencia; particularismo que pone en discusión no lo cristiano como tal, pero sí aquella unidad cerrada, la «universalis ecclesia», que culminaba en el papado. Las violentas fuerzas que se mueven en torno al conciliarismo y a la crítica de una Iglesia papalista constituyen otro signo clarísimo de la novedad.

La distinción, subrayada conscientemente en la Edad Media, entre clérigos y laicos, en favor de la superioridad del clero, es polarizada por el resurgir de ciertos movimientos laicales autónomos dentro del marco de los grandes institutos religiosos, de los estamentos en la Iglesia, de los caballeros, los gremios y sobre todo de los reyes, emperadores y príncipes temporales. Estos alcanzaron una importancia tanto mayor cuanto más la iba perdiendo, en vigor y en crédito, la cabeza espiritual. Lo cual condujo a una autonomía y a una emancipación cada vez mayor de los *laicos,* que adquirieron una entidad y unas funciones independientes del clero. Estas van creciendo conforme se deja oír con mayor intensidad la crítica a la institución, a los ministerios, a la jerarquía y al papado en la Iglesia, unida a la exigencia, inaudita hasta entonces, de una reforma de la Iglesia en la cabeza y en los miembros.

A todo ello hay que añadir la progresiva emancipación —ya señalada— del individuo, del *sujeto,* de la libertad personal, del pensamiento, de la crítica, que (tal como lo formula la filosofía iniciada con Descartes) eleva la duda a principio metódico («de omnibus dubitandum»), recono-

ciendo en la certeza del sujeto acerca de sí mismo («cogito, ergo sum») el fundamento de toda seguridad y evidencia, y descubriendo en las nacientes ciencias de la naturaleza un ámbito de realidad distinto e independiente del que había sido transmitido por la Iglesia (aunque ésta, como lo muestra el caso Galileo, aún pretenda dominar y decidir normativamente sobre él) y que era accesible al hombre a través de un método inductivo de verificación: a través de la experiencia, del ensayo experimental y de una regularidad matemática.

Una nueva expresión de esto mismo, y una consecuencia al propio tiempo, es el retorno que se inicia en el *Renacimiento* y en el *Humanismo* a la antigüedad clásica recientemente descubierta en el arte, la literatura y la filosofía, y que se hace presente no ya en la mediación de una Iglesia integradora del conjunto de la realidad, sino en su originalidad misma y en el derecho propio que de aquí se deriva. Esta situación originó una nueva figura del hombre, emancipado y orientado hacia este mundo, y condujo a una crítica de la Iglesia y de su actuación apoyada en nuevos motivos.

Hemos de confesar que fue precisamente y de manera especial el papado el que, en aquella época, se convirtió en el más poderoso aliado y en el abogado más elocuente de este espíritu. En los papas del Renacimiento y en sus empresas arquitectónicas y artísticas, indiscutiblemente grandiosas —y de las que la más célebre es la construcción de la iglesia de San Pedro en Roma—, este hecho añadió al motivo del «imperium» y del triunfo como imagen de la Iglesia una nueva expresión casi anacrónica y escandalosa. Pues en la forma como estos papas entendieron su propia misión y las funciones de su ministerio, incurrieron todavía más en la mundanización y descristianización, enredándose en los lazos del poder y de la intriga, del nepotismo, el fiscalismo y la inmoralidad. Llegaron a perder el necesario sentido para el ejercicio específicamente cristiano y eclesial de su ministerio; oían el clamor que llegaba hasta ellos a través del lenguaje de su tiempo en pro de una renovación y una conversión, pero sin escucharlo y sin reconocer su urgencia ni su envergadura. Eran ciegos conductores de ciegos.

No obstante, el acontecimiento más decisivo, en la temática que nos ocupa, fue la *Reforma* [54]. Como es sabido, son numerosos los motivos que le dieron origen: la Reforma acometió el problema de una renovación de la Iglesia en la cabeza y en los miembros, así como la crítica de las anomalías y los abusos en la Iglesia; abusos que no sólo eran imputables a las

[54] Cf. J. Lortz, *Historia de la Reforma,* Madrid, 1964; E. Iserloh-J. Glazik-H. Jedin, *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation,* en *Handbuch der Kirchengeschichte* IV, Friburgo, 1967; G. Schwaiger-E. Kinder, *Reforma protestante:* CFT III, Ed. Cristiandad, Madrid, 1966; H. Tüchle, *Reforma y Contrarreforma,* en *Nueva historia de la Iglesia* III, Ed. Cristiandad, Madrid, 1966.

deficiencias subjetivas de determinadas personas concretas, sino también a la institución y a la estructura: al papado, a la curia, a los obispos, al menos en la forma y en la fisonomía en que de hecho se manifestaban. La Reforma supo reconocer además la importancia y la fuerza de las iglesias que iban surgiendo en las naciones y se emancipaban del papado, iniciando así a nivel nacional la alianza de Iglesia y mundo, de Iglesia y pueblo; supo aprovechar, finalmente, la potencia que representaban los laicos conscientes de su autonomía y, sobre todo, la autoridad temporal.

Sin embargo, la Reforma se basaba primariamente en una experiencia religiosa y teológica fundamental, acompañada luego por otros factores. Esta experiencia era de carácter individual, de reformadores concretos, entre los que destaca Martín Lutero, que hizo sus experiencias teológicas en el seno de la Iglesia de entonces y que, movido por la pregunta «¿cómo alcanzaré yo al Dios de la gracia?», descubrió el evangelio de la justificación por la fe sola, sin las obras de la ley. A ello se añadió en él la experiencia de la gracia, de la divinidad de Dios, del encuentro sorprendente con la palabra de Dios, de la orientación hacia la Sagrada Escritura como norma y medida de todo lo demás, y la inspiración que de ella proviene y que interpela y afecta de manera inmediata a todo cristiano; de la consiguiente inmediatez de Dios al hombre y del sometimiento total a una conciencia únicamente vinculada por Dios; de la articulación de la verdad del sacerdocio de todos los fieles como base de la comunidad de los creyentes; del intento de avance, a partir de una suma cuantitativa de verdades en el cristianismo, hacia la concentración de las mismas y con ello hacia un núcleo central cristológico y soteriológico, para determinar luego desde allí el conjunto según su situación y proporción; la decisión en favor de una teología de la cruz —y del ocultamiento de la actuación y la presencia de Dios que de ella se deduce— frente a una «theologia gloriae» que malogra la esencia del ser cristiano.

Todas estas experiencias fueron hechas por Lutero dentro de aquella Iglesia en cuyo seno y en cuya tradición creció, y en la que actuó como monje agustino y profesor de teología, de cuya existencia y necesidad no dudaba, y dentro de la cual creyó poder y deber encarnar y realizar sus objetivos como colaboración a la *ecclesia reformanda;* lo cual sólo sería posible dentro de esta misma Iglesia, no fuera de ella [55].

Sobrepasa el marco de esta colaboración el demostrar cómo estos principios se desarrollaron más adelante al agregarse a los anteriormente cita-

[55] Sobre la teología de Lutero, cf. G. Ebeling, *Luthers Theologie:* RGG IV (³1960), 495-520; íd., *Luther,* Tubinga, 1965; F. Gogarten, *Luthers Theologie,* Tubinga, 1967; O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin,* Maguncia, 1967; B. Lohse (ed.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther,* Darmstadt, 1968; J. Vercruysse, *Fidelis populus* Wiesbaden, 1968.

dos —característicos de aquella época— otros motivos y factores extrateológicos que condujeron finalmente no a la reforma única y universal, sino a la disgregación de la única Iglesia en diversas *confesiones,* a una pluralidad de Iglesias ajena a la unidad. El punto de partida de la teología de Lutero lo constituía no el problema del papa y de la Iglesia, sino el de la justificación y la salvación; no obstante, ya en aquel momento entraban en juego determinadas cuestiones eclesiológicas, que en época posterior no quedarían sin consecuencias. Estas cuestiones concernían al problema de la potestad de atar y desatar propia del papa, que, aunque no era discutida en sí misma —de hecho, Lutero puso al principio gran empeño en mantener la concordia con el papa—, fue controvertida en cuanto a su aplicación y sus efectos, concretamente en el problema de las indulgencias; dichas cuestiones abarcaban también el problema del magisterio, que, sin ser tampoco negado al principio, debería reconocer la superioridad de la Escritura como «norma normans», y dejarse interpelar y poner a prueba por ella, respetando como última instancia el juicio de la conciencia; se referían además al problema de las relaciones entre el papa y el concilio, con una clara opción de Lutero por un concilio libre; afectaban también (lo que constituía ya una arbitrariedad) a la tesis de que el papa y los concilios pueden equivocarse; se trataba finalmente de la crítica de los abusos de la Iglesia, tal como fue formulada sobre todo en las obras de Lutero *Sobre la cautividad babilónica de la Iglesia* y *A la nobleza cristiana de la nación alemana.* En el escrito últimamente citado habla Lutero de los «tres bastiones» que los «romanistas» han levantado en torno a sí y que habrán de ser derribados: «Los romanistas han erigido en torno a sí, con gran habilidad, tres bastiones, con los que se han protegido hasta ahora de forma que nadie pueda reformarlos, por lo cual la cristiandad entera ha decaído terriblemente. En *primer* término, cuando se les amenaza con el poder temporal, afirman y dicen que el poder secular no tiene derecho alguno sobre ellos, sino que, por el contrario, el poder espiritual está por encima del temporal. En *segundo* término, cuando se les ha querido corregir con la Sagrada Escritura, replican que a nadie corresponde explicar la Escritura más que al papa. En *tercer* lugar, cuando se les amenaza con un concilio, pretextan que nadie puede convocar un concilio excepto el papa. De este modo nos han arrebatado fraudulentamente las tres férulas, de forma que puedan permanecer sin corrección y, amparados tras el seguro baluarte de estos tres bastiones, seguir alentando todas las trapacerías y maldades que ahora vemos. Y aunque ya deberían haber convocado un concilio, lo han abortado antes de nacer al obligar bajo juramento a los príncipes a seguir siendo lo que son y al atribuir además al papa la plena potestad sobre toda ordenación del concilio, de manera que lo mismo da que haya muchos concilios que ninguno; aun prescindiendo de que nos engañan con meros tapujos y espejismos. Temen

así grandemente por su piel ante un concilio libre y auténtico, y han atemorizado a los reyes y a los príncipes haciendo que crean que ello va contra Dios, de manera que no se les debe obedecer en estas taimadas y astutas imaginaciones» (edición de Munich 2,86s). A partir de estas bases, Lutero consiguió la suficiente libertad y distancia frente a numerosas tradiciones eclesiásticas y a otras concepciones tradicionales, que se convirtieron en el blanco de su doctrina de la justificación y de su demanda fundamental: la acentuación y la toma de conciencia de la divinidad de Dios, lo cual condujo en primer término a una crítica negativa y violenta sobre la concepción de la misa como sacrificio. De aquí se derivaba una serie de consecuencias para la comprensión del ministerio y el sacerdocio, cuya peculiaridad no consistía en una ordenación sacramental, sino en unas funciones especiales, de las que se encargaban unos hombres que eran llamados y designados por la comunidad de los fieles, constituida por el sacerdocio universal. «El que surgió del bautismo puede gloriarse ya de haber sido consagrado como sacerdote, obispo y papa» [56]. «Quien enseña el evangelio es ya papa y sucesor de Pedro. Quien no lo enseña es Judas, traidor de Cristo» [57].

Todo esto provocó en Lutero una determinada imagen de la Iglesia. El propio término «iglesia» no le satisfacía porque, afirmaba, la mayor parte de las veces se entiende bajo este vocablo el edificio material. En vez de esto propone esta «expresión correcta»: «Una comunidad o asamblea cristiana, o mejor y más claramente, una *santa cristiandad*» [58]. Sin embargo, esta «congregatio» no es, según Lutero, un simple resultado de la libre agrupación humana, sino «creatura verbi». El evangelio, la eucaristía y el bautismo son los signos por los que se puede reconocer a la Iglesia; de todos ellos, el evangelio —predicado— es el más importante. Lutero dice: «Tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei, cum ecclesia verbo Dei nascatur, alatur, servetur et roboretur» [59]. En esta concepción radica el papel decisivo que compete a las comunidades concretas. Esto se hace patente en el título programático de una pequeña obra de Lutero escrita en 1523: «De cómo una asamblea cristiana o comunidad tiene el derecho y la potestad de juzgar toda la doctrina y de establecer y deponer a los maestros» [60].

La *Confesión de Augsburgo* (CA VIII) [61], el escrito confesional más

[56] WA 6, 408.
[57] WA 7, 721.
[58] *Grosser Katechismus*, en *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gotinga, 1952, 656.
[59] WA 7, 721.
[60] WA 11, 408-416.
[61] Cf. E. Schlink, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Munich, ³1948; F. Brunstadt, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh, 1951.

importante de la Reforma, afirma expresamente que en ella nada se contiene que se aparte de la Escritura o de la Iglesia católica romana, importándole únicamente la corrección de los abusos y la restauración de la doctrina antigua más pura. La Confesión de Augsburgo resume su concepción sobre la Iglesia en aquellas conocidas expresiones: «Enseñamos que siempre deberá existir y permanecer una santa Iglesia cristiana, la cual es la asamblea de todos los fieles («congregatio fidelium»), en la que es predicado puramente el evangelio y los sacramentos son administrados rectamente («congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta»). «Esto basta (afirma la proposición siguiente) para la verdadera unidad de las Iglesias cristianas. No es necesario para la unidad que en todas partes se mantengan las mismas ceremonias instituidas por los hombres». Se emite así un voto en favor de la unidad en la pluralidad.

Es posible advertir que la constitución fundamental de la Iglesia implica la afirmación de la misma como una realidad que permanece a lo largo de toda la historia, como la congregación de los creyentes, es decir, de los santos. La Iglesia, en su esencia, en su unidad, en su actualidad siempre viva y en perpetuo acontecer, está constituida y es determinada por la *palabra* y el *sacramento*. Este ministerio ha sido confiado principalmente a los obispos (CA 28), cuya potestad de las llaves (que les es reconocida) consiste precisamente en el servicio a la palabra y al sacramento. Expresamente se rechaza toda confusión entre el poder espiritual y el temporal, se impugna la teoría de las dos espadas y se hace una clara distinción entre los dos «reinos», los dos regímenes o potestades. De este modo se inicia una desvinculación explícita entre el «imperium» y la «ecclesia». Además se afirma que ambos ministerios y potestades —el reino tanto hacia la derecha como hacia la izquierda— han de ser respetados como dones supremos de Dios sobre la tierra. Lutero, en una inversión exacta de la teoría de las dos espadas, afirma que, cuando los obispos poseen o han poseído la potestad temporal, ésta proviene de los derechos del emperador y de los reyes.

Con esta imagen de la Iglesia, los reformadores no pretendían situarse fuera de la antigua Iglesia, sino que querían más bien realizar la reforma dentro de la ya existente, cumpliendo así la tarea de renovación a partir del principio, del núcleo central y del corazón mismo: la Iglesia cristiana no es sólo una comunidad de cosas y signos exteriores, sino primeramente una comunidad de fe y del Espíritu Santo en los corazones de los fieles. Ella es el cuerpo de Cristo, al que Cristo renueva, santifica y dirige con su Espíritu [62].

El siguiente pasaje de la *Apología de la Confesión de Augsburgo* nos

[62] *Apologie der Konfession,* en *Die Bekenntnisschriften...,* 243s.

muestra contra quién va dirigida esta determinación: «Pero nuestros adversarios desearían con gusto obtener una nueva definición romana de la Iglesia, según la cual nosotros deberíamos afirmar que la Iglesia es la monarquía suprema, la autoridad máxima y la más poderosa en todo el mundo, por la que el papa de Roma como cabeza de las Iglesias sería el dueño absoluto de todos los ámbitos, tanto de los más altos como de los más bajos, y de todos los asuntos temporales y espirituales, según sus propios proyectos y pretensiones; un poder tal que, aunque lo emplee o abuse de él a su capricho, nadie podría discutirlo, impugnarlo o criticarlo. Item, en dichas Iglesias el papa tiene potestad de determinar los artículos de la fe, de implantar toda clase de formas litúrgicas, de suprimir, interpretar y tergiversar la Escritura a su gusto y contra todas las leyes divinas, contra sus propias decretales, contra los derechos del emperador, siempre y cuando le plazca, vendiendo por dinero la libertad y la dispensa, ya que de él, como vicario de Cristo, deben recibir su corona real, su señorío y su título el emperador de romanos y todos los reyes, príncipes y potestades. Por eso es el papa un Dios en la tierra, la majestad suprema y el único señor más poderoso en todo el mundo, sobre todo reino, sobre todo país y nación, sobre todo bien espiritual y temporal y que, por tanto, tiene en su mano todas las cosas y ambas espadas, la temporal y la espiritual. Esta definición, que no se refiere en absoluto a la verdadera Iglesia, sino a la esencia del papado romano, no sólo puede encontrarse en los libros de los canonistas, sino que además es la forma en la que el profeta Daniel describe al anticristo» [63].

En las reflexiones de la Reforma en torno a la Iglesia influye también la idea, expresada ya en ciertos motivos de la tardía Edad Media, pero que encontró nueva base en la concepción teológica fundamental de Lutero, de que, además de la Iglesia visible, existe una *Iglesia oculta,* una «ecclesia spiritualis, abscondita», sólo conocida por Dios, que escudriña los corazones: «la Iglesia es oculta; los santos nos son desconocidos».

Esta idea implica también una ampliación por parte de Lutero de su visión sobre las fronteras de la Iglesia, al afirmar: «Creo que hay una Iglesia santa y cristiana en el mundo entero, la única esposa de Cristo y su cuerpo espiritual. Y esta misma cristiandad no está solamente bajo la Iglesia romana o el papa, sino en todo el mundo, y, por tanto, la cristiandad se encuentra materialmente diseminada, pero espiritualmente congregada en un único evangelio» [64].

En la lucha contra los «fanáticos», Lutero prestó una mayor atención al problema del gobierno de la Iglesia. Lo que condujo a una solución de

[63] *Ibid.,* 239s.

[64] La confesión de Lutero en 1528 como base de los «Artículos de Schwabach»: WA 26, 506.

emergencia, concebida como algo provisional, según la cual la autoridad secular cristiana que confiese la fe de la Reforma asume también la dirección de la estructura exterior de la Iglesia; asimismo, los señores territoriales, como miembros eminentes de la Iglesia, tienen que asumir como «obispos de emergencia» la «cura religionis». Esta reglamentación recibió su articulación final más discutible en la conclusión de la paz religiosa de Augsburgo: «cuius regio, eius religio», o, en su tenor original, «ubi unus dominus, ibi una sit religio». Lo cual constituye una reglamentación para los estamentos de confesión diversa en el Imperio, pero distaba de ser la respuesta idónea a la exigencia de la libertad del cristiano.

Con la imagen fundamental de la Iglesia de Lutero coinciden también los restantes reformadores, sobre todo *Zuinglio* y *Calvino*. A todos ellos es común la intención de restaurar, a la luz del evangelio, la Iglesia desfigurada por el papado, así como la lucha contra los abusos y las anomalías y contra las doctrinas que no se acomodan a la Escritura.

El concepto de Iglesia característico de Calvino [65] se sitúa en el horizonte del impulso fundamental que lo mueve: ¿cómo se llegará al señorío de Dios en el mundo? La Iglesia misma se nos manifiesta, según Calvino, en una doble dimensión: como comunidad de los elegidos desde el principio del mundo solo, conocida para Dios, y como la grey de aquellos que, diseminados por la tierra, se confiesan de Cristo y cuyo distintivo es la predicación del evangelio y la administración de los sacramentos. El orden de la Iglesia está determinado por la estructura de los cuatro ministerios: pastores, evangelistas, diáconos y ancianos.

Ningún otro acontecimiento a lo largo de la historia ha constituido un desafío tan importante a la cristiandad en su conjunto como la Reforma. El resultado definitivo fue la realidad de unas *Iglesias separadas en confesiones,* que situaban un altar frente a otro altar y creían poder realizar únicamente así el objetivo de que se trataba: la renovación de la Iglesia según su origen, esencia, misión y auténtica estructura. Este resultado estaba en oposición expresa a las intenciones formuladas en el primer momento por todos los partidos. No se consiguió reconciliar, integrándolos en una unidad superior, a los movimientos opuestos, tempestuosamente surgidos en la Reforma. De la situación provisional inicial surgió una situación estable, y del «regulativum», un «constitutivum» (lo cual es especialmente válido para la concepción acerca de la Iglesia). De aquí surgieron las confesiones separadas en la fe cristiana. El resultado y la consecuencia inmediata fue que toda confesión se definió precisamente por

[65] *Institutio Relig. Christ.,* libro IV (CR 30, 746-941). A. Ganoczy, *Ecclesia Ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin,* Friburgo, 1968; K. Fröhlich, *Gottes Reich, Welt und Kirche bei Calvin,* Stuttgart, 1965; B. Gassmann, *Ecclesia reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften,* Friburgo, 1968.

aquello que la distinguía de las demás. Una confesión era la negación de las otras. Esto tuvo como ulterior consecuencia el que los importantes elementos comunes existentes en todas las confesiones, tal como se manifiestan en los escritos confesionales —los símbolos de la fe, los concilios primitivos, por no hablar de la Escritura común—, dejaron de ser lo suficientemente conscientes, siendo desplazados a un segundo plano. Católico significó no reformado, y reformado vino a ser no católico. Esta situación implicaba el que la forma del encuentro mutuo entrañase —a causa de la polémica y a veces de la grosería— una hostilidad objetiva y personal o que, al menos, se hallase condicionada por la controversia; implicaba que el catecismo fuese enseñado y aprendido en mutua oposición (De Lubac) y que se acrecentasen los enfrentamientos, exagerándolos si cabe, para, como entonces se decía, articular la verdad de la forma más clara posible y para fundamentar en ello el derecho, la obligación y la necesidad de la separación.

Esto significó, para la Iglesia católica, como respuesta y reacción, la *Contrarreforma y la renovación católica.* En el marco de estas páginas no nos es posible explicitar ese proceso en todos sus aspectos, pues tendríamos que escribir la historia, el desarrollo y los resultados del *Concilio de Trento* [66], que, habiendo tenido lugar demasiado tarde, no pudo detener ya la separación, sino sólo constatarla, articulando de manera más clara la respuesta católica a los innovadores. Este Concilio se impuso como tarea «la extirpación de los errores y la salvaguardia de la pureza del evangelio» (DS 1501). En él no se estudió ciertamente el tema de la Iglesia como un tratado aparte, pero fueron analizados aquellos aspectos que son importantes eclesiológicamente: el problema de la Escritura y la tradición; el tema de la Escritura y la Iglesia en relación con la interpretación escriturística y la determinación del sentido de la Escritura; la doctrina de la justificación con sus implicaciones: santificación, fe, obras, mérito (declaración de la que se ha dicho varias veces que, si hubiese sido articulada al comenzar la Reforma como lo fue después, ésta hubiese carecido del estímulo teológico fundamental, sobre todo en el caso de Lutero); la cuestión de los sacramentos, de su número e institución; el problema de la eucaristía, con los matices de la transustanciación y el carácter sacrificial de la misa; la discusión sobre la jerarquía y la doctrina sobre los santos, el purgatorio y las indulgencias. En la profesión de fe tridentina encontramos las siguientes afirmaciones: «Reconozco a la santa Iglesia católica y apostólica romana como madre y maestra de todas las Iglesias, y prometo y juro obediencia al pontífice romano, sucesor de san Pedro, príncipe de los apóstoles y vicario de Jesucristo» [67].

[66] Cf. sobre esto H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* I-III, Friburgo, 1951-1970; F. X. Seppelt-G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste* V, Munich, 1959.

[67] DS 1868.

En estas acentuaciones y líneas fundamentales se tipifica, en relación con la Iglesia católica, aquella imagen de la Iglesia por cuya realización se luchó en aquel momento y en la época postridentina. Es el *perfil antirreformador* de la Iglesia, como guardiana de la fe verdadera y plena en cuanto a su contenido; es la caracterización de la Iglesia por el sacramento y los sacramentos, y sobre todo por la eucaristía, concebida, celebrada y solemnizada principalmente como verdadero sacrificio; es la caracterización de la Iglesia por la jerarquía, el ministerio, el sacerdocio y su autoridad basada en la ordenación; por su potestad específica y singular (sólo a ellos compete la celebración de la misa y la administración del sacramento de la penitencia), así como por la distinción esencial respecto de los laicos que en ello va implicada; por la articulación de la visibilidad y materialidad de la Iglesia, que tiene en el papado su cabeza y su expresión más clara; por la representación concreta de la palabra «communio sanctorum» bajo la forma del culto a los santos y por una alta estima de la tradición y las tradiciones. Las dimensiones eclesiales formuladas en particular por los reformadores, aun al margen de toda polémica, como palabra de Dios, «ecclesia abscondita», Escritura como instancia crítica de la tradición, «theologia crucis», retroceden, en cambio, hacia un segundo plano.

La afirmación eclesiológica ofrecida como respuesta a la Reforma se encuentra de la manera más clara en las *Disputationes de controversiis christianae fidei* de Roberto Belarmino, que articuló y concentró la eclesiología precisamente en aquellos puntos que eran controvertidos y contra los que se dirigió el ataque de los reformadores. Belarmino define la Iglesia como «una comunidad de hombres que están unidos por la profesión de la misma fe y por la participación en los mismos sacramentos bajo la dirección de los pastores legítimos y, sobre todo, del único vicario de Cristo en la tierra, el pontífice romano». Esta proposición es todavía completada por la siguiente: «La Iglesia es una comunidad de hombres tan visible y perceptible como la comunidad del pueblo romano, o el reino de Francia, o la república de Venecia» [68].

La Iglesia es definida por su *visibilidad,* por la objetivación del contenido de la fe y del número septenario de los sacramentos, por la institución y por el gobierno de la misma a través de los legítimos pastores —legitimidad que tiene su origen en la ordenación, la sucesión y la confirmación en el cargo— y, sobre todo, por la supremacía del pontífice romano, el único al que se reconoce el título de vicario de Cristo.

La imagen de la Iglesia (y éste es el otro aspecto) no es descrita a

[68] *Controversiae christianae fidei adversus huius temporis haereticos* II; cf. F. X. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin,* Munich, 1934; id., *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge,* Friburgo, 1949.

partir de su origen y sus fundamentos trinitarios, cristológicos y pneumatológicos; tampoco es enmarcada en el horizonte de la historia de la salvación o descrita por medio de abundantes imágenes bíblicas. Naturalmente, todo esto no se discute, sino que se presupone y puede encontrarse en otras obras de Belarmino. Pero aquello que no se dice de manera expresa corre fácilmente el peligro de ser considerado como inexistente. Para la imagen de la Iglesia son decisivas en este momento los elementos sometidos a controversia, así como los modelos estatales y sociales profanos: la Iglesia es la «res publica» mejor constituida. De aquí surge el peligro de tomar las diferencias por características esenciales, por la totalidad. No se plantea el problema de los posibles elementos comunes en la noción de Iglesia, desapareciendo así cada vez más de la conciencia de las confesiones.

La teología de la Iglesia se convierte en una *apologética* de la Iglesia. Esta se define y se constituye según las «notas» o características, de las que Belarmino señala dieciocho y que más adelante se reducen a aquellas cuatro que, como propiedades esenciales de la Iglesia, aparecen ya en el símbolo romano y que ahora se convierten en signos distintivos. Estas notas tienen por objeto suministrar y aportar el argumento y la prueba sobre cuál de las Iglesias que reivindican para sí el título de ser la verdadera Iglesia de Jesucristo satisface a estas exigencias. Esta demostración ha de tener lugar en la «demonstratio catholica», bajo la forma de un silogismo concluyente.

Ya hemos aludido al empobrecimiento que sufrió la reflexión y la concepción acerca de la Iglesia a causa de esta reducción apologética, entendida además como característica esencial. Se tomó como teología de la Iglesia «lo que sólo era un capítulo polémico sobre puntos controvertidos» [69]. En esta perspectiva, la Iglesia católica, la Iglesia de Jesucristo, fue identificada de manera absoluta y exclusiva y de forma casi natural con la Iglesia católico-romana, mientras a las demás confesiones les era negada la condición de Iglesia, en el marco del proceso concreto de argumentación elaborado por la «demonstratio catholica». Las otras confesiones prestaron, en cierto sentido, su colaboración a esta tendencia al renunciar en parte al calificativo de Iglesia, cediendo, después de una resistencia inicial, el título de católica a la Iglesia romana. Esta Iglesia, por el calificativo de católico-romana, convirtió lo católico en una denominación confesional, lo cual fue prácticamente permitido por las demás confesiones al pretender éstas ser, sobre todo, reformadas o luteranas [70].

La Iglesia que se identificaba así con la Iglesia verdadera, con la Iglesia de Jesucristo, fue considerada (lo cual constituye un paso ulterior en

[69] Y. Congar, *Iglesia:* CFT, loc. cit.
[70] M. Seckler, *Katholisch als Konfessionsbezeichnung:* ThQ 145 (1965), 401-431

este proceso de reducción y de unilateralidad) como la *Iglesia papal,* porque —tal como entonces se decía— el papa y el pontificado romano constituían la dimensión decisiva de la Iglesia, siendo al mismo tiempo la más combatida por parte de los reformadores. La concepción medieval del papa como «caput, origo, radix» fue nuevamente subrayada. La modificación tuvo lugar ahora bajo unas posibilidades sumamente reducidas, lo cual no impidió que dentro de la Iglesia, es decir, dentro del catolicismo, tendiese a realizarse de forma tanto más intensa y consecuente.

La Iglesia que se entendía y se articulaba a sí misma como jerárquica, romana, como Iglesia papal, fue calificada sin más por las otras confesiones con este nombre. De este modo se creía haber pronunciado sobre ella el juicio teológico que justificaba la peculiaridad de la propia confesión y que veía en la escisión de la Iglesia en diversas confesiones un deber de la verdad y de la fe. En el acoplamiento de lo romano con lo católico, lo romano —la «romanitas»— se convirtió, en el seno de la eclesiología católica, en una nueva nota que incluía a todas las demás, al mismo tiempo que en un nuevo y peculiar indicio de lo católico [71].

Las afirmaciones de Roberto Belarmino sobre la Iglesia caracterizaron decisivamente la época siguiente —lo que les da una importancia peculiar—. Se incorporaron a la teología que denominamos postridentina; entraron en los catecismos y con ello en la enseñanza de los fieles, sustentando, determinando y caracterizando su imagen de la Iglesia.

La Contrarreforma y la reforma católicas lograron estabilizar a la Iglesia católica y afirmar y recobrar determinados territorios en una iniciativa que, partiendo del Concilio de Trento, fue impulsada decisivamente por los nuevos movimientos laicales y la fundación de órdenes religiosas en Italia y en España. En estas órdenes descuella la de los jesuitas, cuyas figuras más preeminentes, bajo el lema de «omnia ad maiorem Dei gloriam», adoptaron como especial compromiso de cara a la «militia Christi» la obediencia al papa como vicario de Jesucristo. El seguimiento de Cristo, presente en la Iglesia militante; el «sentire cum ecclesia», con la «verdadera esposa de Cristo nuestro Señor, nuestra santa madre la Iglesia jerárquica», y el entusiasmo eclesial, en el que se unía a una mentalidad de cruzada un espíritu caballeresco, son las especiales características de la orden jesuítica, que no es principalmente el resultado de una «contrarreforma», sino un fruto de la reforma católica. La concreción, condicionada por la época histórica, de los objetivos de esta orden religiosa, tuvo como consecuencia el que apareciese como contrarreformadora y antiprotestante [72].

[71] *Ibid.,* 404.

[72] B. Schneider, *Die Kirchlichkeit des heiligen Ignatius von Loyola,* en *Sentire Ecclesiam,* 268-300.

Cuando el éxito vino a sumarse a estos esfuerzos, el *motivo del triunfo* adquirió nueva forma y vitalidad como imagen de la verdadera Iglesia que lucha victoriosamente. Su expresión artística más grandiosa es el *barroco,* donde encontró su expresión lo específicamente católico, que había recobrado una renovada conciencia de sí mismo. El motivo de «la mayor gloria de Dios» y la articulación de este motivo en la adoración y en la veneración de la eucaristía condujeron a una estilización del altar y el tabernáculo, haciendo de ellos el trono de Dios, concibiendo el ámbito del templo como el salón del trono divino y dotándole en consecuencia de luz y esplendor, de suntuosidad y colorido. La Iglesia terrena se convirtió en la antecámara de la «ecclesia coelestis», y ésta encontró su expresión en las representaciones de los bienaventurados y en la comunión de los santos, apóstoles, confesores, mártires y doctores de la Iglesia con María a la cabeza. A todo ello se añadió un nuevo motivo: el del triunfo recientemente conseguido. La Iglesia católico-romana es representada de múltiples maneras como vencedora sobre las herejías, conduciendo hacia la victoria su carro triunfal sobre el furor impotente de los herejes; victoria que, sin más preámbulos, fue interpretada como triunfo del mismo Dios y considerada al mismo tiempo como demostración patente en favor de la Iglesia verdadera y como una confirmación indudable de que «las puertas del infierno no prevalecerán contra ella (la Iglesia), es decir, contra Pedro». Estos elementos determinaron también de forma decisiva la espiritualidad católica y la piedad de aquella época [73].

En realidad cabe preguntarse si el barroco constituye la manifestación de algo ya existente o la proyección de algo futuro, o si representa quizá también la expresión de una voluntad, de una esperanza manifestada en una época en la que aparecía cada vez más claro que el cumplimiento concreto y real de esta esperanza y de esta aspiración llevaba camino de desvanecerse.

4. *La Ilustración, el Romanticismo y la Restauración: la Iglesia como «institución» y «sociedad»*

La época que sigue inmediatamente al período barroco, y que en parte lo acompaña, derivándose de él en una clara coyuntura, muestra la verdad de estas afirmaciones. Este período se caracteriza con las palabras *deísmo* e *Ilustración,* que abarcan numerosos objetivos y contenidos; determina además la imagen de la Iglesia, marcando nuevos acentos en su configuración.

[73] L. Lenhart-F. Stegmüller, *Barock:* LThK I (1957), 1258-1265; H. Tüchle, *¿Es el barroco la raíz del triunfalismo en la Iglesia?:* «Concilium» núm. 7 (1965), 144-151.

Esta época está condicionada por el agotamiento a causa de las controversias y, sobre todo, por las guerras de fe, de confesión y religión, que en principio fueron alentadas con vistas a la victoria de la verdad, pero a las que iban vinculados otros motivos políticos totalmente ajenos a ella y que de hecho no pusieron fin a la división de las confesiones, sino que la confirmaron y consolidaron con innumerables víctimas y con el mantenimiento de la hostilidad. En consecuencia, los signos de los tiempos se orientaban hacia la *paz*. Pero ésta sólo se podría conseguir si las diferencias eran olvidadas y superadas en la búsqueda y en la consecución de una *comunitariedad*. Esta comunitariedad fue alcanzada cuando se la elevó a principio hermenéutico. Cuanto más alto, más amplio y más primordial se considere este principio tantas más garantías ofrecerá la comunitariedad. Este principio era el hombre, su naturaleza y su razón. Es ésta una característica de la Ilustración.

De aquí se dedujo que lo confesional debería ser asumido por la dimensión cristiana universal. Esta, a su vez, adquirió su magnitud más dilatada al ser interpretada como religión natural, como religión de la razón, y cuando, a tenor de este principio, fueron articuladas aquellas verdades que afectaban a todos los hombres: Dios, la inmortalidad, la libertad, la retribución de la virtud, la felicidad.

Supuesto que se había demostrado que la verdad, el dogma y la profundización en torno a ellos venían a convertirse en causas renovadas de conflicto y de lucha —lo cual resultaba tanto más verdad cuanto más iban en aumento los artículos de la fe (según la opinión de Erasmo de Rotterdam, «los artículos aumentan, pero la caridad disminuye»)—, se consideró necesario el esfuerzo por descubrir el *ethos*, la acción, la ortopraxis como fuerzas vinculantes, haciéndolas producir su fruto y realizando el amor, la reconciliación, la virtud y la tolerancia, con objeto de lograr un nuevo fundamento. De esta manera se tenía la conciencia de hallarse de acuerdo tanto con los dones y exigencias más fundamentales del cristianismo como con las necesidades y los anhelos de los hombres que vivían en aquel tiempo. Esta autocomprensión fue interpretada como Ilustración, que a su vez se comprendía a sí misma, según la conocida frase de Kant [74]; como liberación del hombre de una infancia por culpa propia, como estímulo «para servirse de la propia razón», como confianza en la potencia crítica de dicha razón, como renuncia a la superstición, como retorno a la experiencia, como apelación a la libertad y a la virtud y como compromiso con la tolerancia, la fraternidad y la felicidad terrena de todos los hombres. A partir de estos principios, que son subsumidos de forma un tanto esquemática bajo las categorías de racionalismo, moralismo o eudemonismo, tuvo lugar una nueva interpretación del hecho cristiano,

[74] I. Kant, *Was ist Aufklärung?*, Hamburgo, 1964.

en la que se supera lo confesional como elemento de separación. Las afirmaciones dogmáticas sobre la gracia, la justificación o la salvación han de ser interpretadas, según la *Religión dentro de los límites de la razón pura* de Kant, como iluminación, acrisolamiento, purificación y perfeccionamiento del hombre. Los restantes dogmas han de ser valorados según su utilidad moral. Los misterios, entendidos como doctrinas esotéricas, deberán ser rechazados. El proceso histórico ulterior se caracteriza, según Kant, por los estadios siguientes: de la fe en la Iglesia a la fe en la Biblia, y de ésta a la fe universal de la razón, al verdadero reino de Dios.

La virtud es la auténtica liturgia (de carácter moral), junto a la cual no es necesaria ninguna otra dimensión religiosa ni ninguna relación especial con Dios. A Dios se le honra con el comportamiento ético; unas «ceremonias cortesanas» singulares constituyen «idolatría y delirio religioso».

El mismo Jesucristo se manifiesta y es reconocido como el maestro universal de la humanidad que instruye a los hombres acerca de su destino humano, enseñándoles a ser hombres humanos, racionales. La virtud y la moralidad constituyen el verdadero seguimiento de Jesús.

En esta concepción nada de lo cristiano ha sido suprimido, sino que la totalidad y, sobre todo, la peculiaridad del ser cristiano son recobradas en una interpretación nueva, humana, moral, referida al comportamiento, y conservan su credibilidad y su vigor para superar toda enemistad, toda escisión y toda frontera confesional. Implica la reconciliación de los hombres y la comunidad de los cristianos, al articular aquel tercer elemento en el que todos pueden coincidir, abriendo así la posibilidad de alcanzar la unidad mutua.

De todo ello se deriva, para la imagen de la Iglesia (sobre todo en el ámbito católico), una multiplicidad de perspectivas: la Iglesia es ampliamente desmitizada y desacralizada en la nueva figura de una Iglesia como *institución moral,* como «corpus morale», como sociedad: «societas legalis inaequalis secundum iuris naturae principia» (B. Stattler). Esto significa que el principio estructural de la Iglesia es el de la sociedad humana, el de la institución basada sobre los principios del derecho natural. La idea del «corpus Christi» es entendida precisamente en esta dimensión sociológica. La misión de la Iglesia es la promoción del hombre hacia la razón, la paz y la virtud, que es promesa de felicidad. La proclamación del evangelio tiene lugar bajo la forma de una instrucción sobre la doctrina del deber moral, mientras el evangelio mismo ha de ser considerado como su compendio. Consecuencia de estos principios fue la simplificación de las formas de la piedad eclesial y de la liturgia, distanciándose de aquellos moldes barrocos tan ampulosos y supeditados a la leyenda. Estas formas son entonces repensadas con vistas a una mejor comprensión y a una auténtica cercanía al pueblo, a través del fomento de la lengua vulgar,

del canto litúrgico y de un renovado acceso a la Escritura. De todos estos esfuerzos hay que decir que, en el marco de una «Ilustración católica» moderada, introdujeron en la Iglesia una mejor comprensión de la misma y un raudal de legítimas demandas —baste pensar en la eliminación de las supersticiones y de la creencia en brujas, en la proclamación de la tolerancia—, sin encastillarse en una defensa a ultranza de la «enajenación racionalista» [75].

Ahora bien, es elocuente el hecho de que la Iglesia, considerada como «corpus morale» y «societas legalis», fuese caracterizada al mismo tiempo como «societas inaequalis», como *sociedad de desiguales*. El siguiente texto nos aclara lo que esto significa: es una sociedad (tal es el sentido de la desigualdad) «en la que debe haber algunos que presidan a los demás, jefes a los que corresponda vigilar sobre el exacto cumplimiento de las leyes de la salvación; jueces que diriman las diversas actuaciones de sus subordinados según las prescripciones de la razón y las ordenanzas heredadas; maestros que sean capaces de investigar en los casos dudosos y decidir en los más difíciles, de corregir los cotidianos y prevenir los peligrosos; administradores de los medios de salvación que han recibido su virtud salvífica de la sangre del Redentor, para dispensarlos a quienes se encuentren preparados y negarlos a quienes sea conveniente» [76].

Esto significa que, dentro de una imagen desacralizada de la Iglesia, existe una nueva forma de *jerarcología,* de *clericalismo*. El clérigo es propiamente el portador y el sujeto de la actuación eclesial, el que «goza de pleno derecho» en la Iglesia frente al pueblo desplazado al papel de mero receptor, aun cuando recibe la denominación de ministro al servicio de la religión o de maestro. Esta situación condujo a una forma extrema de institucionalización del ministerio frente al cual el espíritu retrocede a un segundo plano [77].

En esta nueva acentuación de la jerarquía desempeña, en definitiva, un papel importante la concepción corriente y típica del deísmo, que ha sido compendiada —en lo que se refiere al problema de la eclesiología— por Möhler en las conocidas frases: «Dios creó (al principio) la jerarquía, velando así por la Iglesia hasta el fin del mundo de manera más que sufi-

[75] A. Schwarz-E. Hegel-L. Scheffczyk, *Aufklärung:* LThK I (1957), 1056-1066; F. X. Arnold, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge,* Friburgo, 1949; J. R. Geiselmann, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. J. M. Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet,* Stuttgart, 1952; G. Schwaiger, *La Ilustración desde una perspectiva católica:* «Concilium» núm. 27 (1967), 93-111.

[76] F. Chr. Pittroff, *Anleitung zur praktischen Gottesgelehrtheit,* en F. X. Arnold, *loc. cit.,* 83.

[77] *Ibid.,* 84.

ciente» [78]. Sólo al comienzo de la Iglesia actúa Dios de una manera eficiente (de forma paralela a su actuación en la creación), mientras que el proceso ulterior, el decurso de la historia, se realiza según leyes, estructuras y funciones autónomas e inmanentes a la Iglesia misma y para cuya evolución sin estridencias la jerarquía es el instrumento legítimo y apropiado.

La imagen de la Iglesia que describiremos a continuación, condicionada por la Ilustración y en parte por sus secuelas, se halla condicionada por algunos acontecimientos históricos importantes.

Hay que señalar, en primer término, la *Revolución francesa.* En cuanto superación del sistema de la sociedad feudal en nombre de la libertad, igualdad y fraternidad, y junto a la proclamación de los derechos humanos como respuesta a las exigencias de la Ilustración, la Revolución significa (sobre todo en Francia) la supresión de los privilegios y del poder del estamento clerical, principalmente de los clérigos a su más alto nivel y de origen noble en su mayoría. Al mismo tiempo significa también la disolución de las formas anteriores de organización eclesiástica y el distanciamiento, por parte de la Iglesia, respecto a un Estado con plena conciencia de sí, conscientemente secular, que reivindicaba la plena soberanía; todo lo cual encontró, en parte, su expresión en la abierta hostilidad y en la persecución contra la Iglesia. En todo caso, la Iglesia cayó en una postración suma. A ello contribuyó decisivamente Napoleón por su actitud frente al papa, al que pretendió situar por completo en la órbita de sus objetivos políticos. El papa, a su vez, se vio obligado a crear por medio de concordatos una relación nueva respecto al Estado o los Estados. La marcha de los acontecimientos condujo mientras tanto a que el papa, impotente, humillado y degradado, lograra un nuevo prestigio moral para su ministerio y alcanzase una creciente simpatía.

La *secularización,* vinculada a la Ilustración y a la Revolución francesa, significó —sobre todo para Alemania, en virtud del decreto imperial de «desamortización»— el fin de toda soberanía territorial de los clérigos, la expropiación por los príncipes temporales y nacionales de los bienes que se encontraban en poder de la Iglesia, principalmente de los monasterios y cabildos catedralicios, el final de la organización eclesiástica y de las formas de organización hasta entonces vigentes y, sobre todo, el *final de la concepción medieval del Imperio,* el fin del Sacro Imperio Romano Germánico. La secularización privó a la Iglesia, en Alemania y Austria, de sus bases económicas, de sus numerosas instituciones y de sus centros de formación, ampliamente extendidos y dotados de poderosa in-

[78] ThQ 5 (1823), 497; cf. a este respecto J. Geiselmann, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung,* Maguncia, 1942, 317; íd., *Kirche und Frömmigkeit in den geistigen Bewegungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (J. M. Sailer), en *Sentire Ecclesiam,* 474-530.

fluencia, y significó al mismo tiempo la supresión de todas las funciones de protección que el Imperio ejercía respecto de la Iglesia.

La secularización representó el exponente de la separación entre el poder espiritual y el temporal y significó la despolitización de la Iglesia. Al propio tiempo, esta pérdida representaba precisamente una ganancia, pues orientó por fin a los obispos —que eran anteriormente príncipes-obispos, señores territoriales o príncipes electores—, libres ya de sus implicaciones temporales y políticas, hacia sus tareas y responsabilidades pastorales y espirituales, olvidadas desde hacía mucho tiempo o consideradas como secundarias. La nueva situación obligó a la Iglesia a subsistir y a mantenerse sin el apoyo del brazo temporal y sin la reivindicación de sus propios medios, por su fuerza propia y en virtud de su naturaleza y misión específicas, y a representar y realizar sus propias funciones, en las que no podía ser sustituida ni reemplazada por nadie. Esto se consiguió de forma tanto mejor cuanto que las circunstancias contribuyeron a ello de manera inequívoca, obligando a realizarlo sin implicaciones con otros intereses y sin ayuda extraña.

Hay un dato ulterior que es importante para la imagen de la Iglesia, a la que confiere unas características nuevas. Nos referimos al *romanticismo,* que abarca todos los ámbitos de la existencia y que surge como un movimiento contrario a los impulsos del racionalismo, la Ilustración y el deísmo. El romanticismo intentaba liberar de toda sospecha y cualificación negativa a la época de la Edad Media y a la unidad entonces vigente, para llamar la atención sobre ella de forma nueva y positiva. El romanticismo trata de hacer patente la importancia de la tradición y de la historia, despertando un nuevo sentimiento para las dimensiones de la interioridad, del espíritu y del corazón, para la realidad del pueblo y de la comunidad y para aquellos elementos de la armonía vital y orgánica que le sirven de sustento. El romanticismo descubre la potencia espiritual que se expresa en los mitos y en las leyendas de los pueblos, y en los que se exterioriza y se plasma el espíritu popular.

De todos estos impulsos surge una nueva figura de la Iglesia, que, aunque no se encuentra en todas partes a nivel puramente geográfico, es decisiva para la «geografía eclesiológica» [79].

La imagen de la Iglesia inspirada por los motivos del romanticismo ejerció un especial influjo en Alemania, principalmente en la escuela católica de *Tubinga,* donde J. M. Sailer representa la transición de la Ilustración al romanticismo. El representante más notable de la nueva eclesiología es, juntamente con J. S. Drey, su fundador, *J. A. Möhler,* cuya temática teológica —ya desde el comienzo de su creación científica— se

[79] R. Aubert, *Die ekklesiologische Geographie des 19. Jahrhunderts,* en *Sentire Ecclesiam,* 430-473; F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert,* tomo IV: *Die religiösen Kräfte,* Friburgo, 1937.

centra en la Iglesia. La teología de Möhler sobre la Iglesia se distancia, por una parte, de una contemplación puramente exterior de la Iglesia —de tipo moral o sociológico—, así como de las concepciones eclesiológicas de tiempos de la Ilustración, el deísmo o la teología polémica, y por otra, de la concepción mística o puramente espiritualista que actúa también en el pietismo [80]. En su obra de juventud *La unidad en la Iglesia o el principio del catolicismo. Exposición según el espíritu de los Padres de la Iglesia en los tres primeros siglos* y en un esquema *pneumatocéntrico,* Möhler define a la Iglesia como obra y creación del Espíritu, que, como Espíritu de Cristo, vive en la comunidad de los creyentes, de los santos, y realiza en la vida de fe, esperanza y caridad la unidad de la Iglesia. Esta unidad interior, sustentada por el Espíritu, crea una expresión adecuada a su propia naturaleza en la unidad del cuerpo de la Iglesia, en los órganos y ministerios eclesiales, que a su vez —sobre todo en el caso del obispo— deben ser y son de hecho la plasmación de su interioridad y manifestación del Espíritu en la fe, la esperanza y el amor. La idea de la Iglesia como «corpus Christi mysticum» resurge como afirmación teológica original, aunque modificada por la idea de organismo propia del romanticismo y por la dialéctica exterior-interior, espíritu-cuerpo. La eclesiología de Möhler busca, y encuentra, un ulterior punto de arranque. Tal sucede en la *Simbólica* por medio del principio cristocéntrico, o más exactamente *incarnatorio,* según el cual la visibilidad de la Iglesia no ha de ser considerada como expresión y manifestación del Espíritu, sino como una correspondencia que se deriva de la encarnación y una consecuencia que se sigue de ella, siendo su corolario la concesión —como signo del don de Dios— de una prioridad a lo visible y a lo que «proviene del exterior». Según Möhler en la *Simbólica,* el último fundamento de la visibilidad de la Iglesia radica en la encarnación de la palabra de Dios. Así, en una categórica formulación, muy conocida, Möhler denomina a la Iglesia la encarnación permanente del Hijo de Dios, lo cual constituye el motivo para hablar de la Iglesia y de los fieles como cuerpo de Cristo [81]. A partir de tales presupuestos alcanza Möhler una nueva y más profunda comprensión de la visibilidad de la Iglesia, del ministerio, de la autoridad: en todo lo cual ve una representación de Cristo. En el principio de la encarnación y en sus derivaciones sitúa también Möhler el verdadero punto de divergencia con la concepción de la Reforma acerca de la Iglesia.

Se conseguía, o mejor, se recobraba, así una imagen de la Iglesia que,

[80] J. R. Geiselmann, *J. A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs:* ThQ 112 (1931), 1-91; íd., *Der Wandel des Kirchenbewusstseins und der Kirchlichkeit in der Theologie J. A. Möhlers,* en *Sentire Ecclesiam,* 531-675; M. Nédoncelle. *L'ecclésiologie au XIX^e siècle* = Unam Sanctam 34, París, 1960.

[81] J. R. Geiselmann (ed.), *Symbolik,* Colonia, 1958, 389.

libre de posturas unilaterales, estrechas y un tanto complicadas, articulaba el conjunto y los rasgos peculiares, determinando éstos a partir de un núcleo central.

Esta imagen no quedó reducida a Möhler y los profesores de Tubinga, sino que tuvo sus repercusiones en Alemania y fuera de ella, ampliando su radio de acción, por ejemplo, a la misma teología romana, representada por Perrone [82], aunque hemos de advertir que la imagen de la Iglesia en la primera mitad del siglo XIX en modo alguno está condicionada únicamente por Möhler y su dinamismo eclesiológico.

En esta misma época observamos un resurgimiento de la dimensión jerárquica, sobre todo de la concepción papalista, acentuada de forma unilateral conforme avanza hacia su ocaso el poder temporal de la Iglesia y conforme van perdiendo importancia los Estados Pontificios y empieza a surgir una multitud de problemas nuevos y dificultades internas. El fortalecimiento de la idea papalista, de la autoridad moral y espiritual del papa, la articulación de su supremacía jurisdiccional y el problema de la infalibilidad constituían tanto una reacción frente a la situación personal de los papas de entonces como también una respuesta al declive del episcopado, en su impotencia bajo el poder estatal (principalmente en Francia) y en peligro latente de disgregación y desintegración. El centro de unidad, vinculado al papado, se constituyó entonces en motivo lógico de defensa, apareciendo así como garantía de la libertad. Representante de esta postura, denominada *ultramontanismo* y *papalismo,* fue en Francia (junto a la pervivencia de un moderado galicanismo, que, a su vez, fue atacado con gran violencia precisamente por los círculos ultramontanistas) J. de Maistre y su obra *Du Pape,* que, por razones políticas y teniendo ante sus ojos los objetivos de la *restauración,* defendía que el papa tenía que cumplir, como en la Edad Media, una misión europea, y que, para cumplir esta misión, debería estar dotado de los privilegios del primado y de la infalibilidad. Todavía mayor fue el influjo de J. de Lamennais en su lucha contra el galicanismo y en su discurso en defensa de la doctrina ultramontana. Como objetivo y posibilidad de la restauración, afirmaba que sólo «de la Iglesia, encarnada en el papa, puede recibir el rey una autoridad lo suficientemente fuerte para dictar órdenes a la sociedad; por otra parte, sólo un clero independiente del Estado y dirigido por un papa infalible, señor indiscutible en la Iglesia, podrá tener el necesario prestigio moral para salvaguardar la libertad espiritual ante la tiranía del poder político» [83].

[82] Cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule,* Friburgo, 1962.

[83] En R. Aubert, *Sentire Ecclesiam,* 438. No tratamos aquí del camino que tomó más adelante Lamennais. Sus ideas pervivieron aun después de su ruptura con el papado.

En el contexto de esta afirmación fundamental, lo «romano» se fue convirtiendo cada vez más en el factor que determinó la imagen de la Iglesia en aquel tiempo: ésta es considerada, sobre todo, como *Iglesia del papa,* derivando del papado todo el ser y la actuación eclesial y acentuando por ello su carácter centralista. No estamos lejos así de aquel culto al papa que, por ejemplo, en L. Veuillot —que refería a la persona del papa el pasaje de Heb 7,6 relativo a Cristo, así como el himno «Veni Sancte Spiritus»— lindaba con las fronteras de la blasfemia y del mal gusto [84].

El ultramontanismo tenía sus representantes también en otros países: en Alemania, con los distintos «círculos» —Maguncia (Liebermann), Münster, Munich (Döllinger y Görres)—, y en Austria —Viena (Hofbauer)—. En Inglaterra, a mediados de siglo, son en su mayoría convertidos, entre los que destaca sobre todo el que sería más adelante cardenal Manning, con una notable diferencia respecto de J. H. Newman.

Esta tendencia se robusteció posteriormente cuando, junto a la «teología alemana», representada sobre todo por «los de Tubinga» [85], comenzó a imponerse paulatinamente la teología romana, principalmente bajo la forma de una *neoescolástica,* que no se caracterizaba por una confrontación creadora con el espíritu de su tiempo, al revés de lo que sucedía con las tentativas teológicas de Tubinga y en parte también con las de Munich (Döllinger), Bonn (Hermes) y Viena (Günther), sino por la pretensión de buscar una mayor seguridad frente a lo moderno y al espíritu de la época. Trataban así de defenderse y protegerse contra él, intentando conservar la antigua verdad, de la que se creía haber encontrado en la escolástica una presentación y articulación insuperables. Todo el interés se centraba ahora en salvar este tesoro a través de una intemporalidad, erigiendo así un baluarte contra los asaltos y el desorden del mundo. Es casi un símbolo de esta mentalidad el hecho de que la edificación de los templos no haya podido crear ninguna expresión característica, estancándose en la restauración y en una imitación del románico y del gótico como neorrománico y neogótico, como «Nazarenerkunst».

La imagen de la Iglesia en aquella época se hallaba condicionada de manera absoluta y decisiva por este impulso fundamental: *la Iglesia es la contraposición y la antinomia del espíritu del mundo* por ser éste la contraposición y la antinomia de la fe y, por ello, de la comunidad de los creyentes. En consecuencia, la palabra de la Iglesia al mundo representa un mero diagnóstico que constata únicamente este aspecto negativo, un medio de defensa y de condenación. La comprensión de la Iglesia se ar-

[84] Cf. a este respecto C. Butler-H. Lang, *Das I. Vatikanische Konzil,* Munich, ²1961, 66; R. Aubert, *Vaticanum I,* Maguncia, 1965.

[85] Cf. más documentación sobre este tema en I. von Döllinger, *Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie,* en J. Finsterhölzl, *Ignaz von Döllinger. Wegbereiter heutiger Theologie,* Graz, 1969, 227-263.

ticula entonces bajo las categorías de *baluarte, fortificación o castillo,* de *fortaleza,* en la que toda la actuación se orienta y se dirige a impedir la irrupción desde el exterior, la incursión de un enemigo destructor, fortaleciendo el frente interior, cerrando filas e incrementando los dispositivos de defensa. Como mejor se consigue esto es articulando claramente los contenidos de la fe, lo cual tiene lugar por la objetivación de esos contenidos bajo la forma de la definición y la formulación dogmáticas, así como de la repulsa terminante de herejías, errores o actitudes equívocas claramente diagnosticadas.

5. *El Vaticano I*

Expresión de esta Iglesia, que se entendía principalmente de la manera explicada, articulándose a sí misma de forma incomprensible en contraposición al mundo, es la encíclica *Mirari vos* de Gregorio XVI (autor, además, de la obra *Triunfo de la Santa Sede y de la Iglesia contra los asaltos de los innovadores),* así como el *Syllabus* de Pío IX (DS 2901-2980) y el *Concilio Vaticano I* (1869-1870), que concentró todos estos impulsos. Los objetivos de este Concilio estaban expresados en las palabras que lo anunciaban: la unificación del mundo católico con vistas a una poderosa demostración de la verdad frente a los errores de la época y la acomodación de la disciplina eclesiástica a las nuevas circunstancias.

En su constitución dogmática *Dei Filius* [86] sobre la fe católica, el Concilio respondió plenamente a las intenciones que acabamos de aducir tanto respecto al «hecho» —la articulación de las verdades fundamentales de la fe— como respecto al «modo» —la oposición a los diversos «ismos» que constituyen la antítesis de aquélla: ateísmo, materialismo, panteísmo, agnosticismo, racionalismo y fideísmo—. El amplio proyecto del Concilio sobre la Iglesia [87] contenía y desarrollaba, como afirmaciones eclesiológicas fundamentales, las dos tesis siguientes: «La Iglesia es el cuerpo misterioso de Cristo» y «La Iglesia es una comunidad verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural». En la constitución dogmática sobre la Iglesia *(Pastor aeternus)* sólo fue definida —de todo este amplio programa— como «pars prima» la cuestión del *primado* —o de la potestad pontificia de jurisdicción suprema y ordinaria, inmediata y plena sobre toda la Igle-

[86] H. G. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des I. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission,* Friburgo, 1968.

[87] F. van de Horst, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil,* Paderborn, 1963; H. Schauf, *De Corpore Christi mystico sive de Ecclesia Christi Theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Cl. Schrader SJ,* Friburgo, 1959.

sia, sobre todas y cada una de las iglesias, sobre pastores y fieles, en cuestiones no sólo de fe y costumbres, sino también de disciplina y gobierno—, así como el problema de la *infalibilidad* (no prevista en el programa original) respecto a las decisiones «ex cathedra» del papa en cuestiones de fe y costumbres, que son irreformables «ex sese, non autem ex consensu ecclesiae» (DS 3064).

De este modo, los problemas que se ocultaban tras los nombres de conciliarismo, episcopalismo, galicanismo, y que tenían tras sí una larga y movida historia y un amplio radio de acción, fueron zanjados claramente en favor de «una centralización total de todo el poder eclesiástico en las manos del pontificado. Ya no es posible ir más allá por este camino» [88].

Quedaba así decidida la cuestión de la unidad de la Iglesia, de su situación y su realización. Unidad que se da en el papado, enaltecido ahora de forma plena e ilimitada. «El núcleo esencial más profundo de la Iglesia es su unidad. Y no cabe imaginar una vigorización mayor de esta unidad al margen del episcopado supremo e infalible del papa de Roma» (Lortz). Su definición tenía lugar precisamente en el momento en que sobrevenía el ocaso del Estado pontificio, símbolo de la soberanía e independencia del papa. De este modo, la unidad de la Iglesia aparecía también como garantizada, expresada y respaldada de la mejor manera posible a través de una unidad orientada hacia el núcleo central de esa misma unidad y determinada por él. Su objetivo máximo y supremo parecía ser la unicidad, la forma única, la uniformidad. La Iglesia había encontrado una nueva articulación y una renovada plenitud como Iglesia del papa e Iglesia romana.

La idea de la renovación de la Iglesia, de la «ecclesia reformanda», no es mencionada ni acometida en este Concilio. Ya desde Gregorio XVI se consideraba como un atentado a la naturaleza de la Iglesia el pensar como si «ésta pudiese estar sujeta a alguna imperfección». La llamada a la renovación y a la conversión sólo podía ser dirigida al mundo. Para eso está precisamente la Iglesia, que legitima la proclamación de esta llamada. Pero ella misma —así lo constata un famoso texto del Concilio en un inquebrantable optimismo apologético— constituye «el gran motivo y el perenne fundamento de la credibilidad y el testimonio irrebatible de su misión divina, a causa de su portentosa propagación, de su eminente santidad y de su inagotable fecundidad en todo lo que es bueno, en su unidad católica y en su invulnerable perpetuidad. De aquí proviene el que ella, como bandera enarbolada ante todos los pueblos (Is 11,12), invite a venir a sí a los que todavía no creen, regalando, en cambio, a sus hijos la certeza

[88] J. Lortz, *Historia de la Iglesia,* Madrid, 1962, 576; H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage,* Einsiedeln, 1970.

inconmovible de que la fe que profesan descansa sobre la más firme base» (DS 3013)[89].

La comparación de la Iglesia papal, católico-romana, con una monarquía absoluta —comparación utilizada después del Concilio por algunos estadistas, como Gladstone o Bismarck— no sólo puede ser calificada de error o de subordinación malintencionada, sino también de impresión superficial. Por otra parte, la declaración dogmática del Concilio no puede ser interpretada como una simple victoria del papalismo, pues las pretensiones maximalistas de éste no llegaron a imponerse.

Aunque la declaración del Vaticano I sobre la Iglesia se adjetiva expresamente como «pars prima», esta parte fue considerada de hecho, dentro y fuera de la Iglesia católica, como la totalidad de lo que cabe afirmar acerca de la Iglesia. No fue conceptuado como una deficiencia especial el hecho de que en el Vaticano I no se articulara una declaración teológica sobre la esencia de la Iglesia (que, en realidad, ya estaba preparada); ni que la situación y la función de los obispos en la Iglesia fuese considerada únicamente en relación con el papa; ni el que no se dijera una palabra acerca del pueblo de Dios, ni de los laicos, ni de la dimensión profética o carismática. Se suponía que todo ello estaba integrado «de algún modo» en la Iglesia papal. La carta pastoral de los obispos alemanes del año 1875, en respuesta a una circular de Bismarck, que, bajo la impresión del Concilio, calificaba a los obispos de meros funcionarios o ejecutores de las órdenes del papa como soberano absoluto, expresó de forma convincente la exacta relación entre el papa y los obispos y el derecho que a éstos compete en sus «iglesias», basado en la institución divina y que deberá ser respetado por el papa[90]. Pío IX aprobó expresamente esta exposición, autorizándola como interpretación auténtica de las decisiones del Concilio. Algo parecido hay que decir de la respuesta de Newman a la interpretación de Gladstone respecto del Concilio y acerca de la lealtad política de los católicos ingleses[91]. Pero estas manifestaciones no fueron muy eficientes en la práctica; el escrito de los obispos alemanes cayó completamente en el olvido durante bastantes decenios. Lo cual no parece deberse a una mera casualidad.

El primado del papa expresado en el Concilio, el poder central en él implicado y la infalibilidad pontificia atribuida a sus decisiones «ex cathedra» fueron creando nuevos sistemas de realización y de organización que

[89] R. Aubert, *Die Ekklesiologie beim Vatikankonzil,* en *Das Konzil und die Konzile,* Stuttgart, 1962, 285-330; H. Fries, *Glaube und Kirche - Thema zweier Konzile,* en *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand,* Munich, 1970, 144-195.

[90] Cf. el texto en Neuner-Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* Ratisbona, 1958, 245-248.

[91] Cf. el texto en J. H. Newman, *Ausgewählte Werke* IV: *Polemische Schriften,* 113-251.

se tradujeron en numerosas encíclicas, en la ampliación del sistema curial y en las decisiones y decretos emanados de la curia o de sus departamentos y que adquirieron obligatoriedad para la Iglesia universal, así como en sus controles sobre numerosas cuestiones concretas, en una intensificación de los procesos y su tramitación, en la ampliación de las nunciaturas y en la reglamentación de los nombramientos episcopales. La concreción jurídica y la expresión más clara de esta imagen de la Iglesia fue la codificación del derecho eclesiástico en el *Código de Derecho Canónico,* que, en su estructura, realización y proporciones, constituye un fiel reflejo de lo que se entiende por Iglesia jerárquica, por Iglesia papal y de las implicaciones latentes en todo ello a causa del episcopado supremo del papa.

La actitud apologética y defensiva, de repulsa y condena frente al espíritu del tiempo, hostil a la revelación y a la Iglesia, continuó siendo decisiva en el período siguiente. Esto se manifiesta, sobre todo, en la postura de la Iglesia, es decir, de Roma, frente al *modernismo* [92], que, a causa de la renovación litúrgica que propugnaba, mereció el calificativo —por parte de Pío X— de «receptáculo de todas las herejías», siendo condenado como tal y proscrito para siempre de la Iglesia a través del juramento antimodernista, cuya profesión era obligatoria para todos los clérigos (DS 3475-3500). La misma mentalidad se patentiza en los obstáculos que se oponían a un *catolicismo reformador* en Italia, Francia y, sobre todo, en Alemania [93]. La misma palabra «reforma», que define una característica fundamental de la Iglesia de Jesucristo, parecía cargada con un peso negativo desde la Reforma protestante, creyéndose que con ello se hacía daño a la Iglesia y se perjudicaba a su crédito. Por eso no cabía hablar en modo alguno de crítica a la Iglesia. La consecuencia fue el anquilosamiento y la reducción de la Iglesia a un *ghetto,* de modo que en su conjunto fue considerada como un coto cerrado y halló una adecuada expresión en las imágenes de la «roca en medio del oleaje» y «el arca en medio del diluvio».

6. *Búsqueda de la totalidad*

Después de la *primera guerra mundial* y de la conmoción consiguiente empezó a surgir, principalmente en Alemania, una nueva y vigorosa conciencia de la Iglesia, que recibió su expresión clásica en aquella fa-

[92] E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* Toulouse, 1962; R. Aubert, *Publicaciones recientes en torno al modernismo:* «Concilium» 17 (1966), 432-446.

[93] O. Schröder, *Aufbruch und Missverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung,* Graz, 1969.

mosa frase de R. Guardini «el despertar de la Iglesia en las almas» [94] a partir de un proceso que el mismo Guardini denomina nuevo Pentecostés. Este consiste, según él, en que la Iglesia como comunidad, en su vida, en su liturgia y en su realidad objetiva, no se sitúa «frente a los hombres» ni es experimentada como frontera, sino como el contenido mismo de la auténtica vida religiosa. Así nace la conciencia de que «nosotros somos la Iglesia». En la misma época y con el mismo horizonte escribe Karl Adam sus libros sobre la Iglesia y el catolicismo, al igual que Peter Lippert, Arnold Rademacher, Johannes Pinsk, Erich Przywara, Robert Grosche, Carl Feckes [95]. Fue entonces también cuando Gertrudis von Le Fort compuso sus *Himnos a la Iglesia,* ampliamente difundidos y leídos. A su vez, Otto Dibelius escribía su obra *El siglo de la Iglesia,* refiriéndose al siglo XX, en el ámbito del protestantismo, para el que la Iglesia, según la afirmación de E. Brunner, había constituido hasta entonces un problema sin solución y sobre el que se había reflexionado muy poco [96].

Los *movimientos católicos* que surgen en estos años —el movimiento de la juventud y de los profesores de universidad, el movimiento litúrgico, el movimiento ecuménico y el movimiento bíblico, el florecimiento de las asociaciones y organizaciones, la «Acción Católica», vitalizada por los papas como exigencia y posibilidad de aquella hora y como «participación de los laicos en el apostolado jerárquico», tal como se la sigue definiendo aún de manera muy significativa— fueron el signo de un vivo resurgir eclesial, de «un despertar de la Iglesia en las almas».

Característica de esta época fue una imagen de la Iglesia —objeto de reflexión en la eclesiología teológica de entonces— en su dimensión más amplia, en la unidad de sus contradicciones, en la fuerza de su propia afirmación y de su definición no meramente exterior, social o jurídica, canónica o jerarcológica. Se tienen más presentes las afirmaciones eclesiológicas de la Biblia, sobre todo de Pablo, de los Padres de la Iglesia, de Möhler y Newman, así como también de Scheeben.

La encíclica de Pío XII *Mystici Corporis Christi* (1943), decisiva durante bastante tiempo para la comprensión de la Iglesia, decidió en aquel

[94] *Vom Sinn der Kirche,* Maguncia, 1922, [4]1955.

[95] K. Adam, *La esencia del catolicismo,* Barcelona, 1955, [2]1962; P. Lippert, *Die Kirche Jesu Christi,* Friburgo, 1924; A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft,* Augsburgo, 1931; J. Pinsk, *Die Kirche Christi als Kirche der Völker,* Paderborn, 1935; E. Peterson, *Die Kirche,* Leipzig, 1929 (trad. española: *La Iglesia,* en *Tratados teológicos,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1966, 193-201); E. Przywara, *Corpus Christi mysticum. Eine Bilanz:* ZAM 15 (1940), 197-215; R. Grosche, *Pilgernde Kirche,* Friburgo, 1938, [2]1969; C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche,* Paderborn, 1934; O. Casel, *Misterio de la Ekklesia,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1964.

[96] E. Brunner, *Vom Missverständnis der Kirche,* Zurich, 1951.

contexto la discusión en torno al concepto de Iglesia [97] y a su imagen más adecuada. La encíclica empieza diciendo que el concepto de «corpus Christi mysticum» constituye la descripción más acertada y más completa de la Iglesia, en contraposición a otros calificativos. La estructura de la encíclica está condicionada por la explicación de los conceptos «corpus»-«Christi»-«mysticum». Bajo el nombre de «corpus» se entiende en la encíclica la peculiaridad, la indivisibilidad, la estructura y la visibilidad de la Iglesia, constituida orgánica y jerárquicamente, y cuyos miembros pueden ser por ello claramente delimitados. La ordenación de este cuerpo a Cristo viene dada por el hecho de que él es el fundador, la cabeza, el salvador y el fundamento de la Iglesia. El primado del papa no suprime la capitalidad de Cristo, sino que la representa. El concepto de «místico» en esta descripción pretende expresar el hecho de que la Iglesia no es sólo cuerpo de Cristo en un sentido metafórico o solamente moral o social, sino real, aunque no en la forma de una unidad entendida biológica u orgánicamente (lo cual constituye el otro extremo que hay que evitar); unidad ésta que podría ser interpretada como identidad total de la Iglesia con Cristo y como despersonalización de los miembros de la Iglesia. Precisamente esta cualidad peculiar y específica de la corporeidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo es lo que trata de definir la palabra «místico» [98].

Resulta aquí fácilmente recognoscible la mutación sufrida por el concepto «corpus Christi mysticum» en su significado desde la antigüedad cristiana, pasando por la Edad Media, hasta esta nueva delimitación de los conceptos [99]. En la encíclica se afirma además que el cuerpo místico es realmente idéntico a la Iglesia católico-romana. Los pecadores no están excluidos de la Iglesia. Pero ella misma parece no hallarse afectada en cuanto tal por el pecado y la culpa. La culpa existe en ella «a consecuencia de la lamentable inclinación del individuo al mal» (núm. 68). Aquellos que no son «reapse» miembros de esta Iglesia, pero que participan de la gracia de Cristo, se encuentran en una relación de coordinación con el cuerpo místico. Esta relación es descrita por medio de los conceptos «votum» y «desiderium inscium» (núm. 107). Su camino, y por ello el camino hacia la unidad, es el del retorno a la casa del Padre.

La encíclica *Mediator Dei* (1947), del mismo pontífice, recogió los esfuerzos del movimiento litúrgico, convirtiéndolos en normativos para toda la Iglesia, tratando de concentrar fuerzas.

La encíclica *Mystici Corporis* revitalizó extraordinariamente la temática eclesiológica, sobre todo en el problema de la mutua coordinación de

[97] M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden,* Paderborn, 1941.

[98] C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib. Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius' XII. «Mystici Corporis Christi»,* Colonia, 1949.

[99] Cf. J. Ratzinger, *Wesen und Grenzen der Kirche* = Studien und Berichte der Kathol. Akademie in Bayern 24, Wurzburgo, 1963, 47-68.

los conceptos «cuerpo de Cristo» y «pueblo de Dios» como calificativos de la Iglesia. A lo que se añadió como dato nuevo la imagen de la Iglesia como sacramento primordial, como forma visible de la gracia invisible (O. Semmelroth) [100], así como la distinción entre la Iglesia como estructura y la Iglesia como comunidad (Y. Congar) [101]. El segundo problema se centraba en una reflexión con vistas a determinar la pertenencia a la Iglesia en calidad de miembro. La discusión sobre este tema fue también sostenida entre dogmáticos y canonistas en mutua confrontación; estos últimos se acogían a la afirmación del *Código de Derecho Canónico* (c. 87) según la cual el hombre es constituido persona en la Iglesia por medio del bautismo. A partir de esta concepción se desarrolló la idea de una pertenencia gradual [102].

Un nuevo y último impulso, en lo que respecta a la imagen de la Iglesia, está representado por el Concilio Vaticano II, «el Concilio de la Iglesia acerca de la Iglesia». La Iglesia es el contenido no sólo de la constitución dogmática *Lumen gentium,* dedicada expresamente a este tema, sino también de todas las demás determinaciones que explicitan y desarrollan siempre la problemática de la Iglesia en relación con otras cuestiones.

Es importante para la imagen de la Iglesia el hecho de que el Vaticano II difiera del Tridentino y del Vaticano I en que su orientación no es primariamente dogmática, apologética o polémica, es decir, de afirmación contra alguien articulada en una definición dogmática o en un anatema, formas en las que hasta entonces se consideraba que consistía la culminación de todo proceso conciliar. Por el contrario, el Vaticano II tuvo primariamente una *dimensión pastoral.* A partir del núcleo central de la fe, así como de su plenitud y de la comprensión de la misma, intentó profundizar en lo que la Iglesia, su mensaje, su misión y su función significan para el hombre de hoy para el mundo. Pero esta realidad no se hace presente bajo las formas de sus «ismos», de sus ideologías y sus concepciones del mundo, sino en el hecho de sus hombres concretos. A estos hombres es a los que la Iglesia pretende salir al encuentro, en la explicación de sí misma, no bajo la forma de condenación, sino de acogida, de solidaridad, de diálogo, de cooperación. A este aspecto pastoral del Concilio se añade la expresa *voluntad de renovación* no como llamada a los otros, sino como apelación a sí misma, y la descripción de la Iglesia como «ecclesia semper reformanda», palabras que implican una exigencia y una capacidad de renovación. Esta renovación de la Iglesia se verificará, en la opinión del Concilio, a partir de su origen normativo: en Jesucristo

[100] O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento original,* San Sebastián, 1963.
[101] Y. Congar en muchos de sus escritos eclesiológicos.
[102] K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts* I, Munich, ¹¹1964, 176.

y en el testimonio acerca de él, radicando aquí la dimensión bíblica del Concilio. Tendrá lugar también en la concienciación de su misión en el tiempo y para los hombres de esta época, lo cual representa una posibilidad, pero también una exigencia para la Iglesia. De todo ello brota la *dimensión ecuménica* del Vaticano II y las determinaciones tomadas por él respecto a las relaciones de la Iglesia con las otras Iglesias, con las demás religiones y con el mundo.

Los documentos más importantes para la problemática que nos ocupa, la constitución dogmática *Lumen gentium* y la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy *Gaudium et spes,* puede decirse que han impulsado de manera notable la teología acerca de la Iglesia: la teología bíblica y sistemática, la historia de los dogmas, vinculada a los nombres de Congar, De Lubac, Journet, Tromp, Karl y Hugo Rahner, Von Balthasar, Schmaus, Guardini, así como la experiencia pastoral práctica tal como se realizó principalmente en Francia y a la que dio una expresión convincente y eficaz el cardenal Suhard en su famosa pastoral *¿Resurgimiento u ocaso de la Iglesia?* (1947).

El Concilio, tras una consciente recusación del motivo del imperio y del triunfo, después de la repulsa de otros modelos ajenos a la teología y tras una postergación de lo jurídico y de toda polémica, describió en la *Lumen gentium* a la Iglesia sobre todo como «mysterium», como *sacramentum unitatis,* sacramento de la unidad entre Dios y el hombre y de los hombres entre sí, recogiendo de nuevo el motivo del «mysterium». El Concilio describe este misterio en su desarrollo a través de la historia de la salvación, presentándolo con una *gran riqueza de imágenes bíblicas,* tales como *pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y criatura del Espíritu* (H. Küng), y analizando la misión de la Iglesia con vistas a la fe y al servicio a la palabra y al sacramento. Convirtió en una denominación fundamental la designación de la Iglesia como *pueblo de Dios* [103], superando así la jerarcología y acentuando la contraposición entre Dios y la Iglesia. Subrayó también la configuración histórica de una Iglesia peregrina, su función instrumental, su no identidad con el reino de Dios, así como la realidad eclesial en cuanto abarca e incluye a la totalidad de los fieles como pueblo de Dios anteriormente a cualquier otra diferenciación. El Concilio subordinó el problema de la estructura jerárquica a estas dos ideas fundamentales, describiendo el ministerio como don y servicio. Junto a una repetición, casi demasiado cuidadosa, de las tesis del Vaticano I, así como de las categorías equívocas del primado y la infalibilidad del papa, el Concilio habló con suficiente extensión e intensidad del colegio de los obispos y de su ministerio, delimitado únicamente por su misión. Articuló también el principio sinodal o de colegialidad como un elemento

[103] Cf. M. Keller, *«Volk Gottes» als Kirchenbegriff,* Zurich, 1970.

perteneciente a la estructura misma de la Iglesia. Destacó la importancia de la Iglesia local como presencia, en cada caso, de la Iglesia universal y acentuó, apoyándose en el sacerdocio común de los fieles, la dignidad, la misión y la responsabilidad de todos los laicos, que con frecuencia son los únicos que pueden representar a la Iglesia. Otorgó nuevamente su reconocimiento y un derecho de ciudadanía a la dimensión carismática y profética como fundamento de la Iglesia (Ef 2,18). En el problema de la identificación de la Iglesia católico-romana con la Iglesia de Jesucristo sustituyó el término «est», demasiado exclusivista, por «subsistit», más abierto (*Lumen gentium,* 7). Determinó la relación con las otras Iglesias y confesiones cristianas, no apoyándose en el concepto de miembro —ya muy gastado—, sino partiendo de las realidades constitutivas de la Iglesia que perviven en dichas confesiones y que justifican y hacen necesario el considerarlas como Iglesias e instrumentos de salvación. La afirmación del Concilio en el decreto de ecumenismo (núms. 3 y 19-23), según la cual las confesiones no católicas, y «no sólo las Iglesias ortodoxas», han de ser consideradas y reconocidas como Iglesias («ecclesiae et communitates ecclesiales»), constituye una novedad que anteriormente no sólo no se encuentra en ningún documento del magisterio, sino que además era rechazada positivamente. Esta afirmación representa un momento estelar en la eclesiología. La relación con estas Iglesias es determinada por medio del vocablo «coniunctum esse» (*Lumen gentium,* 14), y se dice concretamente en qué consiste y en qué se basa. El llamamiento a la unidad de la Iglesia no es entendido como apelación dirigida a los otros, sino como palabra dirigida a la misma Iglesia, como llamada a una «conversión» cotidiana, con lo que esta expresión adquiere un sentido totalmente distinto del que antes tenía, pues significaba el paso a la Iglesia católica.

A través de todas estas determinaciones aparece claramente que la unidad de la Iglesia no ha de ser buscada ni procurada por medio de la categoría de la uniformidad, de un centralismo que lo dirija y lo determine todo, sino en una pluralidad legítima, que no atenta contra la unidad, sino que la fortalece, según la norma de la Iglesia en los primeros tiempos de su historia: *unidad en la variedad* [104].

[104] Las publicaciones sobre este tema son muy numerosas. Baste citar algunas: *Das zweite Vatikanische Konzil* I-III: LThK, Friburgo, 1966-1968; G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia,* Barcelona, 1967; H. de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben,* Einsiedeln, 1967; H. Küng, *La Iglesia,* Barcelona, 1969; H. Fries, *Konfessionskunde Algermissen,* Paderborn, [8]1969, 4-75; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie,* Düsseldorf, 1969; K. Rahner, *Schriften zur Theologie,* tomos VI, VII y IX, Einsiedeln, 1965-1970 (trad. española: *Escritos de Teología,* Madrid, 1961-1968); J. Chr. Hampe, *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput* I-III, Munich, 1967-1968; M. Schmaus, *El credo de la Iglesia católica,* tomo II, Madrid, 1970.

El Concilio determinó, en la constitución pastoral *Gaudium et spes* [105], la actitud de la Iglesia para con el mundo (concepto que es asumido no en un sentido global, sino claramente diferenciado). Precisamente este documento, emanado de todo el proceso conciliar, hace patente la diferencia categórica que lo separa de las afirmaciones del Vaticano I y de la Iglesia posterior a éste. Al mismo tiempo, libera a la Iglesia de la tentación de una introversión falsamente entendida y de una actitud de mero narcisismo. La mejor descripción de esta novedad la encontramos en las palabras con las que empieza dicha constitución: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia».

El *período posterior a este Concilio,* el tiempo en que vivimos, se halla cualificado —en lo que concierne a la imagen de la Iglesia— por el hecho de que no son ya tanto los textos mismos del Concilio cuanto los motivos que tras el Concilio latían, y que se expresaron con voz clara y eficiente, y los impulsos de renovación que significan un cambio, los que buscan encontrar hoy su realización en un mundo que se transforma rápidamente: los impulsos del *aggiornamento,* del retorno hacia el mundo, del compromiso social, de la libertad, de la mayoría de edad, de la palabra crítica y profética, de la vocación de los laicos, de la distinción entre el contenido y la forma de la fe, de la conciencia, de la historicidad, del clamor ecuménico y del reconocimiento debido a los demás. Todo esto acontece en un proceso necesariamente difícil, en el que diversas fuerzas, tendencias y potencias, con sus diferentes antagonismos, se sitúan en una viva tensión y en una confrontación crítica. Esta tensión se articula en el hecho de que, para unos, el impulso y la apertura del Concilio se va realizando demasiado lentamente, con demasiados titubeos y vacilaciones, siendo obstaculizado principalmente por los representantes del ministerio y faltando la valentía necesaria para «dar el segundo paso». Según otros, la renovación y las innovaciones se llevan a cabo de forma demasiado radical, demasiado turbulenta y con excesiva intolerancia, al margen de la tradición y en contra de lo ya existente y de la realidad histórica anterior. Estos hablan de disolución y de pérdida de sustancia. De aquí

[105] G. Baraúna, *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución «Gaudium et spes»,* Madrid, 1967.

surgen y se forman determinados frentes en la Iglesia, entre los cuales el diálogo resulta con frecuencia más difícil que el diálogo con el mundo.

Si hay que dar una explicación a este fenómeno, habrá de consistir en lo siguiente: en el proceso de transición y transformación que hoy se manifiesta, *la Iglesia del Concilio se ve obligada a cumplir su palabra:* la praxis, la experiencia y la realidad misma de la Iglesia es confrontada con sus exigencias y sus promesas. La otra tesis explica el fenómeno diciendo, con una conocida expresión, que el Concilio abandona a sus hijos.

En los años posteriores al Concilio [106] la Iglesia se halla expuesta a una crítica amplia y radical, proveniente del interior y del exterior, y está sometida a una discusión total. Indiscutiblemente, pervive hoy una tendencia antieclesial muy difundida que se convierte cada vez más en una atmósfera. De ello depende también el que el problema de la Iglesia sea desplazado por el «problema de Dios», por las exigencias que nacen de las diversas formas del ateísmo actual, del secularismo en constante crecimiento y del positivismo, por la nueva ilustración y los movimientos de emancipación en todas sus formas. Más preocupante todavía es el completo desinterés que se deja sentir cada vez más respecto a todo lo que se refiere a la Iglesia, la «caricatura de aquella compasión que se tiene con los moribundos» (J. B. Metz). El «despertar de la Iglesia en las almas» ha cedido su puesto a un morir de la Iglesia en los hombres, en la sociedad y en la opinión pública. Esta situación nueva, recrudecida en este momento, borrará los últimos vestigios de un triunfalismo eclesial, permitiendo reconocer el destino, la misión y el quehacer de la Iglesia en el mundo: su suerte no debe estar cimentada sobre el poder, la sociedad, la tradición, el ambiente, los privilegios y las coaliciones; antes bien, su existencia deberá coincidir con la de la comunidad de los creyentes que realizan su fe en su propia decisión.

Es precisamente aquí donde la Iglesia, despojada de muchas formas anteriores, podrá alcanzar una nueva libertad y reconocer su misión de ser la sal y la luz de la tierra, abogada de los hombres, de su dignidad, de la determinación del sentido de la existencia, de su libertad, defensora de sus problemas y mediadora de una palabra que pueda constituir una respuesta. De este modo, la Iglesia no sufrirá el confinamiento, sino que retornará a su misión más auténtica y a su quehacer más genuino.

HEINRICH FRIES

[Traducción: M. GESTEIRA]

[106] H. Fries, *Ärgernis und Widerspruch,* Wurzburgo, ²1968; íd., *Kirche fünf Jahre nach dem Konzil:* «Hochland» 63 (1971), 1-14; J. B. Metz, *Reform und Gegenreformation heute,* Maguncia, 1969; W. Sandfuchs, *Wege aus der Krise?,* Wurzburgo, 1970.

BIBLIOGRAFIA

Apartado 1

Balthasar, H. U. von, *Origenes. Geist und Feuer,* Salzburgo, 1938.
— *Augustinus. Das Antlitz der Kirche,* Einsiedeln, 1942.
— *Sponsa Verbi,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1966.
Beumer, J., *Extra Ecclesiam nulla salus:* LThK III (1959), 1320s.
Casel, O., *El misterio de la Ekklesia,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1964.
Congar, Y., *Ecclesia ab Abel,* en M. Reding (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche,* Düsseldorf, 1952.
— *El misterio del templo,* Barcelona, 1964.
— *Ausser der Kirche kein Heil,* Essen, 1961.
— *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques,* París, 1963.
— *Iglesia* II, en *Conceptos fundamentales de la teología* II, Ed. Cristiandad, Madrid, 1966, 300-314.
Daniélou, J., *Origène,* París, 1948.
— *Sacramentum futuri,* París, 1950.
— *Nueva historia de la Iglesia,* I: *Desde los orígenes al Concilio de Nicea,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1964, 40-257.
Daniélou, J.-Vorgrimler, H. (eds.), *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit,* Friburgo, 1961.
Delahaye, K., *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik,* Friburgo, 1958.
Döllinger, I., *Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten,* Maguncia, 1826.
Drey, J. S., *Der katholische Lehrsatz von den Gemeinschaft der Heiligen,* en J. R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus,* Maguncia, 1940, 358-388.
Elbern, H., *Kirche,* V: *Symbolik und Kunst:* LThK VI (1961), 186ss.
Frank, A., *Studien zur Ekklesiologie des Hirten, II Klemens, der Didache und der Ignatiusbriefe* (Dis. teol.), Munich, 1971.
Geiselmann, J. R., *Geist des Christentums und des Katholizismus,* Maguncia, 1940.
— *Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers,* Friburgo, 1955.
Hofmann, F., *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung,* Munich, 1933.
Käsemann, E., *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit,* Tubinga, 1933.
Küng, H., *La Iglesia,* Barcelona, 1969.
Lubac, H. de, *Geheimnis aus dem wir leben,* Einsiedeln, 1967.
Mayer-Pfannholz, A., *Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte:* ThGl 33 (1941), 22-34.
— *Evolución de la imagen de la Iglesia en la historia de la cultura occidental,* en *La Iglesia y el hombre de hoy,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1963, 91-115.
Möhler, J. A., *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte,* ed. por J. R. Geiselmann, Colonia, 1956.
Müller, A., *Ecclesia-Maria,* Friburgo, ²1955.
Newman, J. H., *Eirenikon. Ein Brief an E. B. Pusey - Die katholische Marienverehrung,* en J. H. Newman, *Ausgewählte Werke,* ed. por M. Laros y W. Becker, en tomo IV: *Polemische Schriften,* Maguncia, 1959.

Palmero, R., *«Ecclesia Mater» en san Agustín,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1970.
Plumpe, J. C., *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity,* Washington, 1943.
Rahner, H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung,* Darmstadt, 1957.
— *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter,* Salzburgo, 1964.
Ratzinger, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche,* Munich, 1954.
— *Das neue Volk Gottes,* Düsseldorf, 1961.
Riedlinger, H., *Die Makellosigkeit der Kirche in lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* = BGPhMa 38, 3, Münster, 1958.
Schlier, H.-Ratzinger, J., *Leib Christi:* LThK VI (1961), 907-912.
Schmaus, M., *Teología dogmática,* IV: *La Iglesia,* Madrid, 1960.
— *El credo de la Iglesia católica,* Madrid, 1970.
Schmid, J., *Brautschaft, heilige:* RAC II (1954), 527-564.
Schnackenburg, R., *La Iglesia en el Nuevo Testamento,* Madrid, 1965.
Schumacher, W. N., *Frühchristliche Kunst:* LThK IV (1960), 418-422.
Seckler, M., *Der Fortschrittsgedanke in der Theologie,* en *Theologie im Wandel* (Miscelánea con motivo del 150 aniversario de la fundación de la Facultad de Teología Católica en la Universidad de Tubinga, 1817-1967), Munich, 1967, 41-67.
Stockmeier, P., *Die alte Kirche - Leitbild der Erneuerung:* ThQ 146 (1966), 385-408.

APARTADO 2

Benz, E., *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation,* Stuttgart, 1934.
Bernhart, J., *Der Vatikan als Weltmacht,* Munich, 1930.
Congar, Y., *Jalones para una teología del laicado,* Barcelona, 1961.
— *Der Platz des Papstums in der Kirchenfrömmigkeit des 11. Jahrhunderts,* en *Sentire Ecclesiam,* 196-217.
— *Die allzuberüchtigte Zweischwertertheorie,* en *Heilige Kirche,* Stuttgart, 1966, 428-433 (ed. original: *Sainte Église,* París, 1963).
— *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge,* París, 1968.
Eckert, W. P.-Ehrlich, E. L., *Judenhass - Schuld der Christen?,* Essen, 1964.
Esser, K., *Die Kirchenfrömmigkeit des heiligen Franziskus von Assisi,* en *Sentire Ecclesiam,* 218-250.
Fries, H., *Wir und die andern,* Stuttgart, 1966.
Hofmann, K., *Der Dictatus Papae Gregors VII.,* Paderborn, 1933.
Kempf, F., *Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitspolitik,* Roma, 1954.
Küng, H., *Estructuras de la Iglesia,* Barcelona, 1965.
Lecler, J., *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation,* Stuttgart, 1965.
Lortz, J., *Historia de la Iglesia,* Ed. Cristiandad, Madrid, ²1973.
Lubac, H. de, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge,* París, ²1949.
Marrou, H. I., *Nueva historia de la Iglesia,* I: *Desde el Concilio de Nicea hasta la muerte de san Gregorio Magno,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1964, 259-567.
Mersch, E., *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique,* Lovaina, 1933.
Merzbacher, F., *Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter. Grundzüge der Ekklesiologie des ausgehenden 13., des 14. und 15. Jahrhunderts:* «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte» 70 (1953), 274-361.

Mirgeler, A., *Rückblick auf das abendländische Christentum,* Maguncia, 1961, 105.
Ratzinger, J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura,* Munich, 1959.
Runciman, St., *Geschichte der Kreuzzüge,* Munich, 1957-1960.
Sägmüller, J. B., *Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum im kanonischen Recht:* ThQ 80 (1898), 50-80.
Schlageter, J., *Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham. Eine fundamentaltheologische Analyse seiner kirchenpolitischen Schriften* (Dis. teol.), Munich, 1969.
Seckler, M., *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin,* Munich, 1964.
Sedlmeyer, H., *Die Entstehung der Kathedrale,* Salzburgo, 1950.
Seifert, W., *Kirche und Synagoge im Mittelalter,* Munich, 1956.
Seppelt, F. X., *Geschichte der Päpste* III, Munich, 1956.
Vogt, J., *Konstantin der Grosse und sein Jahrhundert,* Munich, 1949.

APARTADO 3

Arnold, F. X., *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin,* Munich, 1934.
— *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge,* Friburgo, 1949.
Belarmino, R., *Controversiae christianae fidei adversus huius temporis haereticos,* París, 1870-1874.
Brunstadt, F., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften,* Gütersloh, 1951.
Ebeling, G., *Luthers Theologie:* RGG IV (^{3}1960), 495-520.
— *Luther,* Tubinga, 1965.
Fröhlich, K., *Gottes Reich, Welt und Kirche bei Calvin,* Stuttgart, 1965.
Ganoczy, A., *Ecclesia Ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin,* Friburgo, 1968.
Gassmann, B., *Ecclesia reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften,* Friburgo, 1968.
Gogarten, F., *Luthers Theologie,* Tubinga, 1967.
Jedin, H., *Geschichte des Konzils von Trient* I-III, Friburgo, 1951-1970.
Iserloh, E.-Glazik, I.-Jedin, H., *Reformation - Katholische Reform und Gegenreformation,* en *Handbuch der Kirchengeschichte,* tomo IV, Friburgo, 1967.
Lenhart, L.-Stegmüller, F., *Barock:* LThK I (1957), 1258-1265.
Lohse, B. (ed.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther,* Darmstadt, 1968.
Lortz, J., *Historia de la Reforma,* Madrid, 1964.
Lutero, M., *Obras.* Edición crítica de Weimar (= WA), 1883ss.
Pesch, O. H., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin,* Maguncia, 1967.
Schlink, E., *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften,* Munich, ^{3}1948.
Schneider, B., *Die Kirchlichkeit des heiligen Ignatius von Loyola,* en *Sentire Ecclesiam,* 268-300.
Schwaiger, G.-Kinder, E., *Reforma protestante,* en *Conceptos fundamentales de la teología* III, Ed. Cristiandad, Madrid, 1966.
Seckler, M., *Katholisch als Konfessionsbezeichnung:* ThQ 145 (1965), 401-431.
Seppelt, F. X.-Schwaiger, G., *Geschichte der Päpste* V, Munich, 1959.
Tecklenburg-Johns, Ch., *Luthers Konzilidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz,* Berlín, 1966.
Tüchle, H., *¿Es el Barroco la raíz del triunfalismo de la Iglesia?:* «Concilium» 7 (1965), 144-151.

— *Reforma y Contrarreforma,* en *Nueva historia de la Iglesia* III, Ed. Cristiandad, Madrid, 1966.
Vercruysse, J., *Fidelis populus,* Wiesbaden, 1968.

APARTADO 4

Arnold, F. X., *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge,* Friburgo, 1949.
Aubert, R., *Die ekklesiologische Geographie des 19. Jahrhunderts,* en *Sentire Ecclesiam,* 430-473.
— *Vatikanum I. Geschichte der ökumenischen Konzilien* XII, Maguncia, 1965.
Butler, C.-Lang, H., *Das I. Vatikanische Konzil,* Munich, ²1961.
Finsterhölzl, J., *Ignaz Döllinger. Wegbereiter heutiger Theologie,* Graz, 1969.
Geiselmann, J. R., *J. A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs:* ThQ 112 (1931), 1-91.
— *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung,* Maguncia, 1942.
— *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. J. M. Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet,* Stuttgart, 1952.
— *Kirche und Frömmigkeit in den geistigen Bewegungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (J. M. Sailer), en *Sentire Ecclesiam,* 474-530.
— *Der Wandel des Kirchenbewusstseins und der Kirchlichkeit in der Theologie J. A. Möhlers,* en *Sentire Ecclesiam,* 531-675.
Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?,* 1784.
— *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft,* Leipzig, 1875.
Kasper, W., *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule,* Friburgo, 1962.
Martina, G., *La Iglesia en la época del Absolutismo, del Liberalismo y del Totalitarismo,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1973.
Nédoncelle, M., *L'ecclésiologie au XIX^e siècle,* París, 1960.
Rogier, L. J., *Nueva historia de la Iglesia,* IV: *La Iglesia en el Siglo de las Luces, de las Revoluciones y Restauraciones,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1973.
Schnabel, F., *Deutsche Geschichte in neunzehnten Jahrhundert,* IV: *Die religiösen Kräfte,* Friburgo, 1937.
Schwaiger, G., *La Ilustración desde una perspectiva católica:* «Concilium» 27 (1967), 93-111.
Schwarz, A.-Hegel, E.-Scheffczyk, L., *Aufklärung:* LThK I (1957), 1056-1066.

APARTADO 5

Aubert, R., *Die Ekklesiologie beim Vatikankonzil,* en *Das Konzil und die Konzile,* Stuttgart, 1962, 285-330.
— *Publicaciones recientes en torno al modernismo:* «Concilium» 17 (1966), 432-446.
Fries, H., *Glaube und Kirche - Thema zweier Konzile,* en *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand,* Munich, 1970, 144-195.
Horst, F. van de, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil,* Paderborn, 1963.
Küng, H., *Unfehlbar? Eine Anfrage,* Einsiedeln, 1970.
Lortz, J., *Historia de la Iglesia,* Ed. Cristiandad, Madrid, ²1973.
Neuner-Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* Ratisbona, 1958.
Newman, J. H., *Ausgewählte Werke,* IV: *Polemische Schriften,* 113-251.
Pottmeyer, H. J., *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitu-*

tion über den katholischen Glauben «Dei Filius» des I. Vatikanischen Konzils und die veröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Komission, Friburgo, 1968.
Poulat, E., *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* Toulouse, 1962.
Schauf, H., *De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi Theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Cl. Schrader SJ,* Friburgo, 1959.
Schröder, O., *Aufbruch und Missverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung,* Graz, 1969.

APARTADO 6

Adam, K., *La esencia del catolicismo,* Barcelona, ²1962.
Baraúna, G., *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia,* Barcelona, 1967.
— *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución «Gaudium et spes»,* Madrid, 1967.
Brunner, E., *Vom Missverständnis der Kirche,* Zurich, 1951.
Feckes, C., *Das Mysterium der heiligen Kirche,* Paderborn, 1934.
— *Die Kirche als Herrenleib. Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius' XII. «Mystici Corporis Christi»,* Colonia, 1949.
Fries, H., *Aspectos de la Iglesia,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1966.
— *Die römisch-katholische Kirche,* en *Konfessionskunde Algermissen,* Paderborn, ⁸1969, 1-75.
— *Ärgernis und Widerspruch,* Wurzburgo, ²1968.
Grosche, R., *Pilgernde Kirche,* Friburgo, 1938, ²1969.
Hampe, J. Ch., *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput* I-III, Munich, 1967-1968.
Häring, H.-Nolte, J. (eds.), *Diskussion um Hans Küng «Die Kirche»,* Friburgo, 1971.
Hölbock, C.-Sartory, Th., *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología,* Barcelona, 1966.
Jaki, St., *Les tendences nouvelles de l'ecclésiologie,* Roma, 1957.
Keller, M., *«Volk Gottes» als Kirchenbegriff,* Zurich, 1970.
Küng, H., *La Iglesia,* Barcelona, 1969.
— *Sinceridad y verdad. En torno al futuro de la Iglesia,* Barcelona, 1970.
Koster, M. D., *Ekklesiologie im Werden,* Paderborn, 1941.
LThK: *Das zweite Vatikanische Konzil* I-III, Friburgo, 1966-1968.
Lippert, P., *Die Kirche Jesu Christi,* Friburgo, 1924.
Lubac, H. de, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma,* Barcelona, 1963.
Metz, J. B., *Reform und Gegenreformation heute,* Maguncia, 1969.
Mörsdorf, K., *Lehrbuch des Kirchenrechts* I, Munich, ¹¹1964.
Mühlen, H., *Una mystica Persona,* Munich, ²1967.
Peterson, E., *Die Kirche,* Leipzig, 1929 (trad. española: *La Iglesia,* en *Tratados teológicos,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1966, 193-201).
Pinsk, J., *Die Kirche Christi als Kirche der Völker,* Paderborn, 1935.
Przywara, E., *Corpus Christi mysticum. Eine Bilanz:* ZAM 15 (1940), 197-215.
— *Katholische Krise,* Düsseldorf, 1967.
Rademacher, A., *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft,* Augsburgo, 1931.
Rahner, K., *Schriften zur Theologie,* tomos VI, VIII y IX, Einsiedeln, 1965-1970 *(Escritos de Teología,* Madrid, 1961s).
Ratzinger, J., *Wesen und Grenzen der Kirche* = Studien und Berichte der kathol. Akademie in Bayern 24, Wurzburgo, 1963, 47-68.
— *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie,* Düsseldorf, 1969.

Sandfuchs, W., *Wege aus der Krise,* Wurzburgo, 1970.
Schmaus, M., *El credo de la Iglesia católica,* Madrid, 1970.
Semmelroth, O., *La Iglesia como sacramento original,* San Sebastián, 1963.
— *Creo en la Iglesia,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1962.
Valeske, U., *Votum Ecclesiae,* Munich, 1962.
Winklhofer, A., *Über die Kirche,* Francfort, 1963.

CAPITULO IV

EL NUEVO PUEBLO DE DIOS COMO SACRAMENTO DE SALVACION

Después de la anterior fundamentación bíblica y de la visión panorámica sobre las sucesivas modificaciones de la imagen de la Iglesia (en un análisis no sólo retrospectivo, sino atento también a la comprensión propia del momento actual), en este capítulo nos proponemos profundizar en el ulterior desarrollo sistemático de la eclesiología. La elección de esta alternativa concreta representa siempre una opción determinada. Partiendo de la concepción de la Iglesia desarrollada primero en el Vaticano II y luego en continuidad con el mismo, y siempre desde la perspectiva de la historia de salvación, nos parece adecuado destacar en este capítulo básico la dimensión sacramental de la Iglesia como realidad salvífica (sección segunda). En estrecha relación con lo anterior se halla también el problema del *credo Ecclesiam,* puesto que la Iglesia, en cuanto sacramento de la salvación, sólo se manifiesta a los ojos de la fe. Básica igualmente es la cuestión acerca del sentido de la Iglesia. La pregunta del porqué de la existencia de la Iglesia se ha convertido hoy en urgente a partir de la realidad misma y de la problemática actual, y es especialmente importante en una dogmática estructurada a la luz de la historia de la salvación y que no pretende reducirse a la mera positividad de los hechos salvíficos. No podemos presuponer, por tanto, esta cuestión como tácitamente solucionada, sino que, en la sección primera, trataremos de dar una respuesta a este problema fundamental. Por lo demás, la problemática de ambas secciones habrá de ser considerada en estrecha y mutua conexión, ya que el interrogante acerca del sentido de la Iglesia sólo podrá encontrar una respuesta definitiva desde la comprensión de la misma Iglesia como sacramento de la salvación.

SECCION PRIMERA

EL SENTIDO DE LA IGLESIA

1. *La Iglesia, ¿algo superfluo?*

En la conciencia de la sociedad actual, la Iglesia va siendo desplazada hacia un puesto de segundo orden. Muchos, por las razones más diversas, lamentan este desplazamiento, pero tales lamentaciones no conducen a nada. Si el mundo se caracteriza hoy por dos tendencias opuestas, por una socialización creciente y una individualización cada vez más honda, la Iglesia, en la opinión contemporánea, se halla al margen de ambas: se la considera insuficientemente dotada de sentido social y cerrada —por sus pretensiones autoritarias— a toda aspiración de libertad plena. Cuando los representantes de la Iglesia afirman que sin ella el mundo se vería privado de la salvación, se les responde que no sólo existen —aun con la Iglesia— bastantes infortunios, sino que éstos han sido no raras veces causados por ella. Suele decirse, por ejemplo, que sobre la Iglesia pesa la culpa de las divergencias entre Iglesia y Estado, que condujeron a tan funestos conflictos y que eran casi desconocidas antes de la existencia de la Iglesia cristiana. Su conservativismo dogmático retardó el avance de la ciencia y, con ello, el progreso de la humanidad; su minuciosidad en la teología moral prescindió con demasiada frecuencia de las exigencias del momento, colaborando así muy poco o nada al bienestar y a la libertad de los hombres. Y si se menciona la necesidad de salvación que tiene el hombre, y que encuentra su respuesta en la Iglesia, suele replicarse: «nada hay en mí que necesite ser salvado; no siento culpa alguna» [1]. De hecho, los doctores de la Iglesia confiesan ellos mismos que no existe una total dependencia de la Iglesia, por cuanto la salvación puede encontrarse también fuera de las fronteras de su constitución social. Aun cuando uno crea necesitar la salvación, no es preciso buscarla en la Iglesia.

En un análisis eclesiológico no cabe soslayar la cuestión de si la Iglesia tiene algún sentido y cuál es éste. De no ser así, existiría el peligro de que todas las ideas acerca de ella se limitasen a ser, en definitiva, no más que un bello aunque inútil juego, que no resiste a la realidad, que la contradice, cayendo así en una reducción «ad absurdum». Pero, además, esto viene exigido también por otras consideraciones teológicas. Si la Iglesia es obra de Dios según las fuentes de la revelación, no tomaríamos a Dios en serio si no tratásemos de comprender la razón por la que él la

[1] K. Tucholsky, *Briefe an eine Katholikin 1929-1931*, Hamburgo, 1970, 62.

ha instituido. El problema del sentido de la Iglesia es una cuestión clave no sólo de la eclesiología, sino de toda una teología orientada hacia la historia de la salvación, en la que la Iglesia representa una dimensión fundamental.

La respuesta tendrá que ser necesariamente fragmentaria por un doble motivo: porque la actuación salvífica de Dios está por encima de nuestras decisiones y de nuestros cálculos —por ser *mysterium salutis*— y porque, en consecuencia, sólo puede ser comprendida globalmente y como un todo —por ser *ordo salutis*—. En virtud del carácter misterioso de la salvación, dicha respuesta no podrá ser enteramente satisfactoria, pues no elimina toda objeción y todo interrogante; a causa de la ordenación intrínseca de la salvación la respuesta habrá de plantearse, siempre y únicamente, desde la totalidad de una dogmática histórico-salvífica y deberá tener en cuenta y abarcar todas las afirmaciones y las reflexiones anteriores sobre este tema. Aquí podremos hacerlo, a lo sumo, de un modo muy sumario y elemental. No obstante, el sentido nunca se puede separar del ser.

2. *Configuración fundamental de la Iglesia*

La salvación divina es una gracia de Dios que realiza la salvación del hombre. Por ello tiene que ser, por una parte, autodonación de Dios al hombre, porque de lo contrario no *salvaría* a éste; pero, por otra, debe tener también una auténtica configuración humana, porque de otro modo no sería salvación *del hombre*. Lo cual, entre otras cosas, significa que tiene que afectar al hombre en cuanto ser histórico y social. La salvación de Dios es salvación para la humanidad en la historia. En cuanto historia de la salvación, la historia se ha desarrollado en tres grandes épocas, que podemos designar, según un esquema tradicional, como período *ante legem, sub lege* y *sub gratia*[2].

a) «Ecclesia ante legem».

El dogma trinitario constituye la afirmación fundamental y radical de toda teología cristiana. El Dios único es la plenitud de la autonomía absoluta en la trinidad de las personas. El es, en cuanto Padre, la vida infinita y perfecta, que se expresa en el Hijo como verdad infinita y que se regala y se interioriza como amor perfecto en el Espíritu Santo. Dios se

[2] Con este esquema no recogemos todos los aspectos que se incluyen tradicionalmente. Pretendemos únicamente señalar que la salvación, que de por sí es siempre igual en cuanto autocomunicación de Dios, se realiza históricamente; en cuanto autocomunicación de Dios en Cristo es ya cristiana. Cf. MS III/1, 527-608 (D. Wiederkehr). Acerca de este esquema tripartito, cf. más datos en H. de Lubac, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture* II/1 = Théologie 42, París, 1961, 342.

basta a sí mismo. Su vida y su plenitud son comparables a un anillo sin soldadura, que no necesita complementación ni ampliación.

Inesperadamente y sin motivo alguno, Dios abrió este anillo en el acto libre de la creación, en una dispensación de sí mismo como Dios del amor hacia el ámbito de lo no divino establecido por él. Aunque la creación en cuanto tal no es Dios, sino algo totalmente distinto, en cuanto criatura *de Dios* es revelación del propio ser del Creador. El fundamento y la realidad fundamentada se hallan unidos entre sí por medio de un nexo causal que, en cuanto tal, no puede ser constitutivo de la distinción absoluta. Pero si Dios es la plenitud del ser como vida infinita en la verdad y en el amor, la creación será entonces demostración y comunicación del amor vivo y verdadero del Creador. Y si dentro de la creación existen criaturas personales capaces de reflexionar sobre la realidad y de consagrarse a ella, la realización de la creación tendrá que ser también, simultáneamente, revelación de Dios a este ámbito personal. La realidad de Dios se convierte en interpelación para el espíritu creado. Dado que Dios es infinitamente simple, no puede realizarse de forma parcial, sino que allí donde él esté deberá estar presente como el Dios total, como el Dios uno y trino. La interpelación de Dios es total en un doble sentido: en cuanto plena autoexpresión de Dios y en cuanto dirigida a la totalidad del hombre (limitándonos ahora al sector de la criatura personal). Dios reclama para sí todas las cualidades, las facultades y la capacidad de relación del hombre y, por tanto, también su dimensión histórica y social. Lo cual, expresado de otra manera, significa que Dios interpela al hombre como hombre en el mundo, es decir, como alguien que se sitúa en un determinado punto del sistema de coordenadas de espacio y tiempo y que tiene de común con los otros hombres, en numerosos aspectos, el hallarse referido al mundo y éste a él. La interpelación de Dios al hombre tiene lugar como una con-vocación a la asamblea de la con-sonancia con los demás hombres y en con-cordancia con Dios. La *vocatio* de Dios es *con-vocatio* y *con-gregatio* a la vez. Cuando el hombre percibe esta vocación y la sigue, realiza en la respuesta total la interpelación de Dios. Pero dado que ésta es comunicación de la vida divina como palabra de verdad y como acto de amor, es también aceptación de la salvación por parte del hombre. En la verdad de Dios se percata el hombre de la plenitud de toda la realidad y en el amor de Dios alcanza, a partir de la angustiosa soledad de la reducción a sí mismo como insuficiencia, la comunión con el ser personal de Dios y con los demás hombres. La existencia fragmentaria del hombre es restituida a su integridad. Pero la plenitud y la integridad de la vida constituyen la salvación [3].

[3] Etimológicamente, el término «Heil» alemán está estrechamente emparentado con el inglés «whole» y el griego ὅλος. Cf. *Duden Etymologie, Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache* = Der Grosse Duden 7, Mannheim, 1963, 256, 317.

Convocatio y *congregatio* constituyen a su vez el contenido de la *ekklesia*[4]. La Iglesia es, por una parte, el llamamiento que surge como pura gracia del poder omnímodo de Dios que congrega a los hombres, reuniéndolos en la comunidad de aquellos que en el amor y en la fe obedecen a la interpelación divina; y es, por otra parte, la comunidad misma que, a través de su propia existencia, verifica la proclamación de la salvación de Dios en la realidad social e histórica del mundo. También se puede afirmar entonces que la Iglesia —en un planteamiento elemental y general— es el diálogo de Dios con el mundo a través del hombre.

Esto significa que la Iglesia existe desde el momento en que Dios se abre en la palabra hacia el hombre y mientras perdura esta situación. La Iglesia es *ab Adam* porque desde entonces Dios se encuentra en diálogo con la humanidad, o *ab Abel* si se prefiere destacar la totalidad de la respuesta humana como respuesta del justo[5]. Es una realidad que acompaña a la humanidad. Lo cual no significa que este planteamiento elemental de la Iglesia contenga ya toda determinación ulterior posible, puesto que no incluye aún necesariamente la realización de todas las posibilidades de la Iglesia, aunque sí implique el que, en cuanto determinación fundamental, se halle contenida en todas sus realidades ulteriores, tanto posibles como fácticas. Lo que cabe decir acerca de su desarrollo es válido en todo lugar y tiempo en que exista la Iglesia.

La existencia de la Iglesia aparece en esta perspectiva como una consecuencia de la actuación salvífica de Dios: no debe su origen a sí misma o a cualquier otra iniciativa humana, sino a Dios. Cierto que ella no es la salvación, pues ésta está constituida por la presencia misma de Dios; pero, como consecuencia de su actuación salvífica, la Iglesia es el presupuesto de toda salvación humana: el *vocare* de Dios es *convocare;* por tanto, algo eclesial. La Iglesia es así el fruto de la salvación divina como presencia del Dios trinitario, aunque en ningún momento pueda ser identificada y confundida con la salvación[6]. La presencia de Dios es presencia de su amor en la verdad y en la plenitud vital por una apertura hacia el mundo en virtud de su benevolencia gratuita; por eso la Iglesia es la presencia del ser de Dios para nosotros. Y en cuanto presencia de la salvación

[4] Cf. *supra.*

[5] Y. Congar, *Ecclesia ab Abel,* en M. Reding (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Hom. K. Adam), Düsseldorf, 1952, 79-108. Cf. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium,* 1, 2.

[6] Tertuliano, *De bapt.,* 6, 2 (CChr 1, 282): «Ecclesia quae trium corpus est». La Iglesia es siempre y esencialmente trinitaria; también las apropiaciones han de ser consideradas sobre este trasfondo; de lo contrario, habrá que asumir las consecuencias de un desmoronamiento del concepto de Iglesia o de la visión de la historia defendida por Joaquín de Fiore.

—aunque sin ser ella la salvación misma— es también presencia del amor divino [7].

La Iglesia se convierte así en una parte del gran gesto de Dios, que en la *convocatio* crea a la Iglesia y atrae al mundo como mundo suyo hacia el amor divino de su corazón. En cuanto fruto de la salvación, la Iglesia es también medio de esa misma salvación. El ministerio que, como tal, ella realiza es la agrupación en la *congregatio* de Dios de todos aquellos que responden a la interpelación divina. Este ministerio es acción litúrgica que acepta su realidad en una fe amorosa como algo que acaece y se nos comunica de este modo y no de otro distinto, poniéndose a disposición de Dios con confianza y amor.

La Iglesia adquiere así una doble orientación: hacia Dios y hacia el mundo, viniendo a representar la forma concreta del llamamiento de Dios y la respuesta concreta del mundo, pero sin ser ninguna de las dos cosas; no es Dios ni tampoco es mundo sin más, sino la posibilidad por la gracia del contacto entre ambos.

b) «Ecclesia sub lege».

La realidad fundamental de la Iglesia, derivada de la forma que adoptó la actuación salvífica de Dios, es profundizada y ampliada de muy diversos modos a lo largo de la historia. La historia universal ha llegado a ser fundamentalmente idéntica con la historia de salvación o de condenación. De hecho, en la historia universal concreta se rompió el anillo que unía a Dios y a la humanidad al cerrarse los hombres, en el pecado, al amor de Dios. Rechazaron su referencia a él para vivir de forma autónoma su propia verdad y realizar su amor propio, pero en lugar de encontrarse a sí mismos se perdieron por necesidad al rechazar precisamente aquella relación que les constituía en su ser como ser propio: la respuesta vivificante a la llamada vitalizadora de Dios. La consecuencia del ansia de poder fue la impotencia y el efecto de una vida autónoma, la muerte. La fidelidad del amor divino se hace patente en que, a pesar de todo, Dios no abandonó a la humanidad ni al mundo a sí mismos, cerrándose en su propia autosuficiencia (aunque él se baste a sí mismo siempre y permanentemente); antes al contrario, Dios extendió nuevamente sus brazos para abrazar con amor a su criatura, amor que ahora se convierte en amor de perdón y reconciliación. Su salvación acaece entonces bajo la figura de la elección de un pueblo entre otros muchos pueblos. El llamamiento divino se dirige expresamente a Israel para hacer de él la *convocatio* de

[7] Cf. Clemente de Alejandría, *Paedag.* I, 6 (Stählin I, 106): «Así como la voluntad de Dios es una obra y recibe el nombre de cosmos, así su intención es la salvación de la humanidad, y esto recibe el nombre de Iglesia».

su salvación en la *congregatio* de los judíos. En el pacto de alianza con Israel se suelda de nuevo el anillo de unión entre Dios y la humanidad [8]. La sinagoga es la expresión de esta elección; sus ritos y su culto constituyen la nueva liturgia después de la primera defección de la humanidad; su ley es la forma concreta de la apertura de Dios para con su pueblo y del pueblo para con su Dios. La salvación es ahora una elección; por eso surge una importante diferencia respecto de la humanidad total. Mientras la *ecclesia ante legem* abarcaba por su propia naturaleza a la humanidad entera, la *ecclesia sub lege* muestra ahora la necesidad de la conversión libre y consciente, a partir de la autonomía del pecado, como presupuesto de la salvación para que la gracia de Dios produzca su efecto. Es verdad que este principio tuvo siempre validez en virtud de la personalidad y la libertad del hombre; sin embargo, aparece ahora ante nuestros ojos con una expresividad tal como no la tuvo anteriormente. En este sentido, la Iglesia de la antigua alianza representa una clarificación del ser propio de la Iglesia y constituye una novedad en el sentido explicado.

Es verdad que, en cuanto la Iglesia bajo la ley continúa considerándose exclusivamente a sí misma —a pesar de las advertencias proféticas— como una comunidad étnica, la plena estructuración de la Iglesia como forma del amor de Dios no es claramente perceptible para todos. Para esta Iglesia resulta totalmente cierta la fidelidad del amor de Dios respecto a la humanidad pecadora, aunque no le resulte todavía clara la forma concreta en que se verifican ahora la verdad de Dios y su amor. Pero dado que así la estructura de la salvación continúa abierta, la entrega a Dios sigue implicando todavía inseguridad y riesgo.

c) «Ecclesia sub gratia».

La epifanía definitiva y suprema de la salvación divina es Jesucristo. En él se comunica al mundo la plenitud de la vida divina como palabra absoluta de verdad que se expresa para el mundo en el amor del Espíritu Santo, por cuya unción Jesús se convierte en Cristo en el bautismo. El es la palabra del amor de Dios, que condensa en sí misma todas las demás palabras pronunciadas anteriormente y emite todas las palabras futuras, de tal forma que posteriormente a él no pueden existir otras palabras nuevas o distintas. En adelante éstas serán una mera variante del Logos y se resumen en la expresión «propter nos homines et propter nostram salutem». Cristo es así el gesto visible y perceptible del amor de Dios, la aparición de su ser para nosotros. En la encarnación del Emmanuel, del Dios con nosotros, Dios incorpora a su propia vida, con una definiti-

[8] Cf. H. U. von Balthasar, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Munich, 1969, 21ss.

vidad escatológica, a la humanidad en cuanto que el Dios con nosotros se hace hombre con nosotros.

La salvación como elección aparece así, una vez más, como salvación en solidaridad.

Con los conceptos de *solidaridad, vicariedad* y *representación* se describe una dimensión de la historia de la salvación según la cual el destino de la humanidad se realiza de tal forma que en uno son afectados muchos, tanto en la salvación como en la condenación. El primero no es sólo el principio en sentido cuantitativo, sino el compendio —cualitativamente entendido— de la totalidad: su actuación y su pasión es acción y pasión en favor de todos aquellos de los que él, en cuanto el primero, es también el representante. En un único Adán hemos pecado todos. El rey es vicario de todo el pueblo; Abrahán, el justo, se solidariza con los injustos habitantes de Sodoma; Moisés muere fuera de la tierra prometida por todos los que habían muerto anteriormente. En el AT la idea de la representación vicaria y solidaria alcanza su punto culminante en la concepción del Siervo de Yahvé.

Su realización última tiene lugar en Jesucristo, que se consideró a sí mismo como el siervo doliente de Yahvé. En el bautismo del Jordán, al comienzo de su vida pública, Jesús se incorpora oficialmente al destino de la humanidad al ser ungido como Mesías por el Espíritu. En la última Cena, al final de su existencia en la tierra, se proclama una vez más, en las palabras de la institución, como representante de la multitud que asume sobre sí su destino de muerte por esa multitud y se ofrece permanentemente por ella en la eucaristía «hasta que vuelva». Al hacerse pecado por nosotros, se convierte en nuestra salvación. El se constituye así en el segundo Adán, viniendo a ser al mismo tiempo el antitipo del primer Adán, que inició nuestro pecado al haber querido fundamentar la salvación humana sobre su propia autonomía [9]. La plena solidarización con nuestro destino aparece con una claridad definitiva en el descenso de Cristo a los infiernos: él asume sobre sí, en su dimensión radical y más profunda, el destino de la muerte propio de la humanidad, como castigo de su autonomía o, por mejor medir, como su consecuencia más íntima. En este acontecimiento, y a partir de él, tiene lugar la peripecia de la historia en cuanto que Cristo realiza la salvación como resucitado de entre los muertos [10]. Por esta obediencia absoluta en solidaridad Jesús cumple la ley de la antigua alianza, que se había demostrado como insoportable

[9] Cf. Rom 8,3; 1 Cor 10,17; 2 Cor 5,21; Gál 4,4s; Heb 2,14s. Cf. también Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 114, a. 6c.

[10] Acerca de esto, cf. J. Ratzinger, art. *Sustitución-Representación*, en *Conceptos fundamentales de la teología* IV, 292-303; MS III/1, 620-623 (D. Wiederkehr); III/2, 237-265 (H. U. von Balthasar); H. U. von Balthasar, *Abstieg zur Hölle:* ThQ 150 (1970), 193-201.

para el hombre: en cuanto Hombre-Dios, la conduce por medio de la obediencia a su perfección y, al mismo tiempo, la supera en una forma insospechada.

En su existencia terrena, el ser de Cristo como apertura para los demás se hace patente sobre todo por su solidaridad con los más pequeños, los pecadores y los sencillos, los pobres y despreciados; en una palabra: con los hombres pecadores [11]. No consiste en una colectivización, todo lo amable que se quiera, pero en definitiva sin compromiso alguno, sino que se trata de una solidaridad tan real como total. Esto aparece de forma irrebatible en los casos en que Jesús convoca hacia sí a los *anawim,* a los pobres y a los débiles, para encomendarles la continuación de su propia misión salvadora. El establece la Iglesia sobre el fundamento de los apóstoles.

La Iglesia de la nueva alianza se halla así en continuidad con todas las demás formas de ser eclesiales, en cuanto que la misión de Cristo representa un momento, aunque singular, de la única *actio salutaris* del Dios trino. Sin embargo, esto constituye una novedad tal que nos inclinaríamos fácilmente a considerar las formas precedentes de eclesialidad como meras formas previas. Esta novedad radica en la definitividad escatológica de la salvación de Cristo, por la que Dios se ha decidido, de una vez para siempre y sin posibilidad de retorno, en favor de la humanidad, de la que se ha hecho partícipe su propio Hijo, así como en el encargo hecho a determinados hombres de que lleven a cabo esta salvación de Cristo a lo largo de la historia. La novedad y la singularidad de la Iglesia del NT no puede ser expresada con mayor claridad que por su designación como *Iglesia de Cristo,* en cuanto que Cristo no sólo es su fundador en sentido cronológico, sino que además se halla permanentemente presente en ella de forma tal que sus estructuras están marcadas con su huella.

3. *Carácter cristológico de la Iglesia*

La Iglesia, en cuanto comunidad de Cristo, presencializa realmente la salvación del mismo Cristo. Tal como expresan los Padres esta realidad, la Iglesia nació en la cruz al ser abierto por la lanza el costado de Jesús y brotar de él sangre y agua, elementos que han sido interpretados como símbolo de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, constitutivos de la Iglesia [12]. En la misión del Espíritu en Pentecostés, esta tarea ad-

[11] Lucas destaca especialmente este aspecto: cf. Lc 6,22s; 9,47ss; 15,1s; 17,2; 18,15ss.

[12] S. Tromp, *De nativitate ecclesiae ex corde Jesu in cruce:* Gr 13 (1932), 489-527; MS III/2, 227-232 (H. U. von Balthasar).

quiere un carácter público y oficial, al igual que la misión del Espíritu en el bautismo de Cristo en el Jordán le constituyó en salvador.

Al insertarse en la salvación de Cristo por medio de los dos sacramentos, cuya materia está tomada de los elementos de la creación, el hombre entra al servicio de Dios, al que glorifica por medio de Cristo en el Espíritu Santo. El llamamiento del Padre, que acaece en la palabra, encuentra en el amor (don del Espíritu) una respuesta decisiva, cuya posibilidad radica en que dicha respuesta se verifica «por Cristo, nuestro Señor». La Iglesia alaba a Dios en el Dios-Hombre: esto es la salvación.

En cuanto fruto de la salvación, la Iglesia del NT es también instrumento y medio de la misma. La Iglesia se halla tan unida a Cristo por la eucaristía que se constituye en pueblo suyo a través de su cuerpo, y en cuanto pueblo suyo, es a su vez transformada en el cuerpo de Cristo [13]. La Iglesia viene a ser así el instrumento del Señor resucitado, por el que se halla presente en el espacio y en el tiempo de toda la historia posterior, como llamamiento a la salvación o como ofrecimiento de la misma al mundo entero. En cuanto llena de la plenitud de Cristo, la Iglesia es el signo salvífico para aquellos que sólo pueden encontrar la salvación en este signo (el término «sólo» habrá de ser explicado posteriormente). Fuera de ella no se hace presente la plenitud de Cristo. Como sacramento fundamental y universal, la Iglesia es el sacramento de la salvación de Cristo para el mundo [14].

La dimensión concreta de la salvación de Cristo es el ser como apertura; por eso la dimensión escatológica de la Iglesia es el absoluto ser para los otros: su existencia es la *pro-existencia.* El prefijo *pro* encierra diversos significados. Puede significar entrega, auxilio, donación: protección es defensa de otro, ayuda a su favor. Pero puede expresar también la vicariedad: el prorrector de una universidad es el vicario del rector. Finalmente, significa también cierta inferioridad: el proprefecto de una congregación de la curia romana no es un mero vicario del prefecto, sino el que está investido del cargo de prefecto, aunque en un sentido secundario, derivado y basado en una delegación.

En la pro-existencia de la Iglesia están implicados estos tres aspectos. En cuanto medio de salvación, la Iglesia existe totalmente y sin restricción alguna para los hombres, a los que Cristo desea conceder su salvación. En la gracia de Dios, la Iglesia debe y puede abrir al mundo la verdad y el amor de Dios como acceso a su propia vida. Su ser es servir; ella no puede en ningún momento buscar su propio bien, sino solamente «lo que

[13] Cf. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zu einer Ekklesiologie,* Düsseldorf, ²1970, 80.

[14] Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium,* 7, 48 (cf. también 1, 1; 2, 9). Sobre la historia de esta expresión, cf. M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament:* MThZ 20 (1969), 29-54.

es de Jesucristo» (cf. Flp 2,21). Ella es, por utilizar una imagen patrística, como la luna, que no brilla con luz propia, sino recibida del sol; pero que tampoco puede reservar para sí algo de esa luz, sino que ha de reflejar toda la que recibe [15].

Con esto está dicho ya que, a pesar de su íntima comunión con Dios, la Iglesia se sitúa a un nivel infinitamente inferior a él: la Iglesia no es la salvación, sino únicamente un signo de ésta, aun cuando sea preciso pasar a través de tal signo para llegar a la salvación. Es pueblo peregrinante, esposa que espera el retorno del Señor, cuerpo que sigue creciendo en torno a la cabeza. De esta forma, Dios conserva su libertad: su Espíritu sigue soplando donde él quiere, aunque sin permitir que su salvación tenga lugar al margen de la Iglesia, pero con la posibilidad de realizarla de tal forma que se sustraiga a la actuación explícita de ésta. La Iglesia es consciente de sí misma, de tal forma que sólo por gracia colabora en la salvación: Dios podría, en su soberanía, hacer que la salvación acaeciese de otro modo y aun hacer que la Iglesia fuera superflua. Pero si se le ha prometido que Dios no lo hará porque en su libre decisión ha querido servirse de ella, esto constituye ya un nuevo motivo para recordar el absoluto carácter de servicio propio de la Iglesia y permanecer en la humildad.

Sólo así será la Iglesia la auténtica presencialización de la salvación por medio del Cristo humillado, ofreciendo al hombre la posibilidad de una solidaridad con Cristo y la figura de la salvación de Cristo [16]. La Iglesia es todo esto, en concreto, en cuanto Iglesia apostólica.

4. *Apostolicidad de la Iglesia*

Al hablar, en este contexto, de la Iglesia apostólica no nos referimos en primer término a la importancia del colegio de los Doce para la articulación de la Iglesia [17], sino a su estructura en cuanto Iglesia, que imita de tal forma la contextura *de Trinitate in Christo* que realiza su esencia *ex hominibus* [18]. Lo cual tiene su fundamento en que Cristo es mediador

[15] Cf. H. Rahner, *Mysterium lunae,* en *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter,* Salzburgo, 1964, 91-173.

[16] La ley de la sustitución y la representación es válida también dentro de la Iglesia universal en cuanto que ésta es representada plenamente por las iglesias locales: cf. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium,* 3, 26; cf. a este respecto W. Beinert, *Die Una Catholica und die Partikularkirchen:* ThPh 42 (1967), 1-21.

[17] Así, por ejemplo, la cuestiones acerca de la originalidad del testimonio, la inspiración, la institución de la Iglesia, la transmisión de las potestades por la ordenación.

[18] H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia,* Bilbao, 1958. De esta estructura se deduce, en el plano dogmático, que el misterio de la Iglesia comprende y esclarece, en ciertos aspectos, el dogma trinitario, cristológico y antropológico.

de la salvación no sólo en virtud de su divinidad, sino también a causa de su incorporación a la humanidad y su destino. La apostolicidad significa entonces sencillamente que la salvación de Cristo nos es comunicada a través de unos hombres que nos la transmiten con potestad delegada. En la designación de los apóstoles se pone de relieve esta voluntad de Cristo. La apostolicidad es, en este aspecto, expresión del hecho y del modo como la salvación divina, en Cristo y después de él, adquiere una dimensión social e histórica.

Desde el punto de vista eclesiológico, todo esto significa que la Iglesia no sólo se define por el carácter «divino» de su esencia, sino también por su carácter humano. Este, al igual que aquél, no es algo accidental, sino principal. Por eso la Iglesia vive en la historia bajo el signo de un doble quebranto, causado por la contingencia, que forma parte inevitablemente de la naturaleza del hombre, y agravado por la pecaminosidad, que viene dada de hecho con el mismo ser humano. Por tanto, lo humano y lo demasiado humano en la Iglesia, su figura de «Iglesia pecadora, integrada por pecadores» [19], su imperfección a todas luces perceptible (y percibida de hecho), no constituyen un lamentable fracaso en su funcionamiento —un fracaso que no debería existir y que convendría minimizar—, sino una forma esencial de la presencialización de la salvación divina. La fuerza de Dios llega a su perfección en la debilidad: lo cual no significa una justificación de la debilidad, aunque excluya también todo título jurídico para una eliminación de la imperfección de la Iglesia. En virtud de su apostolicidad, las afirmaciones de soberanía y de poder únicamente son aplicables a la Iglesia bajo el prisma de la debilidad kenótica [20]. Hay que constatar ambos aspectos a la vez, sin excluir ninguno de ellos: ni su grandeza ni su pecaminosidad. De lo contrario, caeríamos en la tentación de un triunfalismo superficial, que entona himnos a la Iglesia con tanto entusiasmo como falta de realismo, o sucumbiríamos a una mística del pecado, que sólo ve en la Iglesia la suma de todos los males y una total carencia de espíritu cristiano.

La estructura apostólica de la Iglesia esclarece su distinción respecto de Cristo, lo cual impide considerarla como continuación de la encarna-

[19] K. Rahner, *Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche*, en *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln, 1970, 571; cf. íd., *Kirche der Sünder*, en *Schriften* VI, Einsiedeln, 1965, 301-320; íd., *Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils.*, ibíd., 321-347 (hay traducción española bajo el título *Escritos de Teología*, Madrid, 1961ss); J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, 249-266.

[20] Esto se patentiza de forma ejemplar, en el NT, en la defección de Pedro. Es significativo que, en el ámbito inmediato de los pasajes más importantes para la teología del primado, se haga una alusión a la debilidad del apóstol más cualificado: cf. Mt 16,18 y 16,22; Lc 22,31s y 22,54-61; Jn 21,15ss y 21,22. Por otra parte, el encargo de apacentar la grey va unido una vez más al recuerdo de la triple negación. Recuérdese además el incidente de Antioquía (Gál 2,11-21).

ción o utilizar fórmulas que hablen de una unión hipostática entre Cristo y la Iglesia. El condicionamiento de Cristo derivado de la encarnación se refiere únicamente a la contingencia humana, no a la pecaminosidad humana, que no afecta a Cristo, aunque sí a los apóstoles, los cuales sólo pueden llegar a ser portadores de la revelación y mediadores de la salvación cuando ellos mismos han conseguido el perdón y han demostrado su fe. En el lenguaje bíblico, esto significa que la Iglesia es cuerpo de Cristo bajo la forma de esposa suya: Cristo y la Iglesia se funden en un único cuerpo, pero continúan siendo dos, sin que puedan reducirse del todo el uno al otro. Esto mismo puede expresarse también en una fórmula teológica: la unidad de la Iglesia con Cristo no es la unidad propia de la hipóstasis, sino de la alianza [21].

De la apostolicidad de la Iglesia se deriva también por la otra parte, la humana, su pro-existencia. En cuanto comunidad de creyentes en Cristo, la Iglesia es la asamblea de aquellos que han aceptado el gesto reconciliador de Dios. Así, se encuentra totalmente al servicio de Dios, en cuanto que ella le glorifica en su culto ofreciendo el sacrificio eucarístico. Como grupo humano objeto de gracia y aceptador de la misma, la Iglesia está constituida por la humanidad apartada de la depravción del mundo, por la Iglesia santa, pueblo asumido de entre lo que no es pueblo [22]. La Iglesia se convierte así en representación del mundo, sin ser idéntica a él. Por eso no puede considerarse a sí misma como el mundo «auténtico» o «bueno», frente al restante mundo malo, ni puede tampoco ver su salvación en la mundanidad.

Es preciso afirmar una vez más que esta presentación de lo apostólico referido a la totalidad de la Iglesia tiene una validez antecedente a toda articulación y diferenciación posterior del conjunto. No negamos ni discutimos esta articulación y diferenciación, antes al contrario las consideramos como una consecuencia intrínseca de la figura de la Iglesia. Si, en cuanto medio de salvación, la Iglesia es participación en la plenitud del poder de Cristo, este poder deberá manifestarse con particular claridad en aquel punto en el que la mediación de la Iglesia aparezca concentrada y especialmente patente. Tal sucede allí donde la fe es proclamada como aceptación de la salvación y son administrados los sacramentos como incardinación de la salvación en la situación histórica concreta del hombre.

[21] Y. Congar, *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen,* Stuttgart, 1966, 75; cf. también 65-104 (edición original: *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques,* París, 1963). Por esta razón, la libertad del individuo continúa garantizada en la Iglesia, dado que ésta no suprime la inmediatez con Dios. Cf. a este respecto W. Kasper-K. Lehmann, *Die Heilsordnung der Kirche in der Gegenwart,* en *Pastoral. Handreichung für den pastoralen Dienst* (fascículo introductorio), Maguncia, 1970, 37.

[22] Cf. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes,* 358.

La proclamación de la fe y la administración de los sacramentos constituyen así el sector preferente de las tareas que competen al ministerio ejercido por delegación en la Iglesia [23].

Es preciso añadir aún otra observación. La iniciativa de la fundación de la Iglesia como comunidad salvífica procede de Cristo; por eso su importancia y su efectividad real no dependen nunca del número de sus miembros ni de sus cualidades morales, sino de la medida de la gracia que crea aquel ámbito de salvación, en el cual entran siempre los hombres, que, en la fe y en el amor, se apropian los frutos de esa salvación, actuando a su vez como instrumentos de la misma [24].

Al mismo tiempo, la historia de la teología, en su imposibilidad de categorizar —por medio de una definición— la estructura de la Iglesia, ofrece la contraprueba en favor de la singularidad de la forma y la articulación de la misma, tal como se deriva de lo anteriormente dicho. Esta categorización se demostró como algo irrealizable en el caso de las imágenes bíblicas, al no ser asumidas en toda su variedad y resultar así insuficientes: la Iglesia no es ni cuerpo solamente ni esposa, ni pueblo ni templo exclusivamente, sino todo ello a la vez. Tampoco se adelanta nada con el empleo de modelos políticos: la Iglesia no puede ser descrita adecuadamente como democracia o como monarquía ni como jerarquía o como oligarquía; es una realidad única en la historia: la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica.

5. *El ministerio de la Iglesia*

A la Iglesia le compete una singular situación de medio. No posee una existencia autónoma e independiente, sino que debe graciosamente su ser (sin que por ello sea menos real) a un doble motivo: es fruto e instrumento de la acción salvífica divina y es representante del mundo. Es lo que nosotros hemos descrito con el concepto de pro-existencia: existencia a partir de unos y en favor de los otros, en representación de los otros. En este sentido, la Iglesia existe sin una personalidad propia,

[23] También estas potestades se encuentran bajo la ley de la representación: cf. Graciano, *Decretum* C 24, q. 1, c. 6 (Ae. Friedberg, 968): «Petrus, quando claves accepit, ecclesiam sanctam significavit», así como el Vaticano I en su definición sobre la infalibilidad pontificia (DS 3074): «... ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam... instructam esse voluit». De lo cual se puede deducir también que las propiedades esenciales de la Iglesia competen «suo modo» a ésta en su conjunto y en todos sus miembros.

[24] En la teología medieval esto encuentra su formulación en la tesis de que, el Sábado Santo, la Iglesia en su amplitud cuantitativa se hallaba reducida a una única persona: María. Cf. sobre esto Y. Congar, *Incidence ecclésiologique d'un thème de devotion mariale:* MSR 7 (1950), 277-292.

es decir, autónoma: es el desprendimiento real de sí misma, lo cual no significa que deba ser reducida, en un sentido doceta, a una mera idea o, en un sentido dinamicista, a una mera función. La Iglesia, en cuanto Iglesia de Cristo, no puede huir del mundo, así como tampoco es admisible una interpretación de Cristo en sentido docetista o del mundo como algo irreal. De igual modo que el punto de incidencia de dos rectas no es algo meramente conceptual, aunque tampoco algo autónomo, sino que tiene su propio ser en cuanto tal punto de intersección de ambas rectas, así también la Iglesia no es una mera idea, sino un ser real, pero que existe solamente a partir de Dios y del mundo.

Tendremos que guardarnos aquí de otra falsa concepción: nuestra descripción de la Iglesia como desprendimiento real tampoco puede ser entendida en un sentido idealista, como si se tratase de poner ante los ojos unas exigencias que de hecho no se dan en la realidad. Caeríamos de nuevo en el defecto de muchas eclesiologías que presentan una doble Iglesia: una Iglesia santa y pura, esposa sin mancha ni arruga, y una Iglesia pecadora y depravada, intentando luego conciliar ambas artificialmente. En virtud de su estructura apostólica, la Iglesia es una y única: *casta* y *meretrix, negra* y *hermosa, Babilonia* y *Jerusalén* simultáneamente. Sólo en estas paradojas puede realizarse su ser como punto de intersección de la salvación divino-humana en favor del mundo pecador, destinatario del amor divino [25]. De todo ello se deriva asimismo el sentido y la misión de la Iglesia: ella es el lugar del contacto entre Dios y la humanidad, el punto de encuentro entre lo finito y lo infinito. Tendremos que desarrollar esta afirmación.

a) Iglesia para el mundo.

En cuanto sacramento «de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» [26], la Iglesia ha de traer al mundo la salvación divina. Ella es la apertura del ser de Dios para el mundo: la vida divina como comunicación de la verdad y del amor de Dios, de su presencia en el mundo. Esto acaece en la Iglesia a través de su ministerio, para el cual fue enviada. La Iglesia cumple su misión por medio de la proclamación de la palabra de la verdad, por la administración de los sacramentos vivificadores y como praxis del amor en su *diakonia.*

Todo ello deberá acaecer de forma tal que se manifieste claramente el desprendimiento de la Iglesia. La Iglesia no puede predicarse a sí mis-

[25] J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes,* 257-261; H. de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben,* Einsiedeln, 1967, 13-17, 41ss (el título original francés de esta obra es *Paradoxe et mystère de l'Église).*

[26] Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium,* 1, 1.

ma [27] ni debe utilizar los sacramentos como medios de poder, porque ella existe en razón de los sacramentos, y no éstos en razón de ella, y porque en definitiva no se comunica a sí misma, sino a Cristo [28]. Pero, sobre todo, la Iglesia deberá atender al ejercicio del amor. Esta es su tarea más difícil. Los otros dos ministerios, en efecto, son objetivos, institucionales y oficiales *(opus operatum)* en cuanto que su consecución y eficiencia no dependen primariamente del compromiso del que predica o del que administra los sacramentos. En cambio, el acto de amor no puede quedar desligado de todo lo anterior: no existe un amor objetivo «de la Iglesia», sino únicamente el amor existencial de los hombres en la Iglesia, los cuales se dejan provocar por el amor de Cristo a una respuesta de amor que se ejercita en favor de los hombres concretos y en obras también concretas. No se da el amor en abstracto. La Iglesia sólo puede visibilizar y manifestar el amor de Dios para con el mundo si ella lo realiza incansablemente y de una forma siempre nueva. Tampoco existe un amor teórico.

La relación de amor se da, en primer término, dentro de la *communio* eclesial: es la realización intraeclesial del amor de Dios para con los hombres, en cuanto que en el ejercicio del amor al prójimo los miembros de la Iglesia se sienten como la comunidad de los que aman a Dios. Al mismo tiempo, el signo inabarcable de este amor es el argumento más importante para la autenticidad de su mensaje y la credibilidad de sus pretensiones. En ningún momento, sin embargo, puede esta relación de amor quedar reducida a la pequeña *communio* de la Iglesia. «Bonum est diffusivum sui»: la comunidad salvífica es el instrumento de aquel amor de Dios que abarca a todo el mundo; por eso la Iglesia tiene que abrirse hacia el mundo entero. La Iglesia apostólica es necesariamente Iglesia *católica.* En ella y por su medio el anillo de la vida divina y del amor es ampliado con definitividad escatológica, de tal forma que puede abarcar al mundo entero. La salvación de Dios no conoce fronteras: el cielo y la tierra se han unido en virtud de la redención de Cristo por todos; redención que alcanza su pleno cumplimiento en la Iglesia y por medio de su misión. Dado que a su vez el hombre es también el representante de la creación entera, este ministerio de salvación en sentido amplio se dirige en concreto a la humanidad [29]. En cuanto que los hombres están orientados hacia Dios, el mundo está también orientado hacia él como hacia su futuro absoluto.

[27] Es verdad que la Iglesia, en la predicación de la palabra, tiene que hablar también de sí misma, puesto que ella es el producto de la palabra de Dios; pero debe hacerlo, por así decir, obligada y forzada, *concomitanter,* y señalando por este medio hacia Cristo.

[28] Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium,* 1, 1, 7.

[29] Cf. Rom 8,19-22.

Una de las constantes tentaciones de la Iglesia consiste en querer articular este amor como una eclesialización del mundo. Si la Iglesia sucumbiese a esta tentación se confundiría con Cristo; en lugar de ser altruista y generosa, se convertiría en egoísta, participando así de la depravación idolátrica del mundo. La eclesialización del mundo condujo a la mundanización de la Iglesia, cuando su tarea habría de consistir en conducir al mundo hacia sí mismo, porque éste no se encuentra en sí, sino en poder de las potencias de las tinieblas. Por su propio pecado —que es, una vez más, el pecado concreto de los hombres—, la Iglesia se rindió al poder; pero el poder es la negación del amor y la corporalización del egoísmo. Por haberse sometido al egoísmo, el mundo no se posee ya a sí mismo; se ha perdido en el poder y yace en la impotencia. La Iglesia está llamada a hacerlo retornar a sí mismo desde la impotencia. Situado en sí, el mundo se sitúa también en su dimensión propia de criatura, en cuanto que se reconoce como creado y, por ello, como dependiente del Dios creador y amado por él, tomando entonces conciencia de que este amor ha entrado en el mundo y ha adquirido forma humana en Cristo, redentor del mundo. El mundo se reconoce como redimido al abrirse al amor de Dios, pues en la entrega como respuesta a la entrega de Dios, la cual es el puro «ser para», el mundo recobra su libertad y su autonomía, pudiendo realizarse plenamente como criatura.

La *pobreza* es la forma en que la Iglesia hace retornar el mundo a sí mismo (y en Cristo a Dios) [30]. En cuanto pobre, la Iglesia realiza la forma de la salvación de Cristo: Cristo llevó a cabo la salvación identificándose en la *kénosis* con la realidad cotidiana y abdicando así del poder; o más exactamente: pronunció su palabra poderosa al revelar, en una obediencia absoluta y en el olvido de sí, su respuesta libre a la voluntad del Padre. La pobreza de Cristo que la Iglesia tiene que ejercitar es, por tanto, amor; lo cual equivale a la renuncia a los deseos de tenencia y posesión —que hacen poderoso al hombre—, alcanzando así el poder infinito anejo a la carencia de todo poder: la libertad de la entrega total en el amor perfecto. De esta forma, la Iglesia, al ser y hacerse pobre, puede revelar ante los ojos del mundo el poder del amor y vigorizarlo liberándose de la impotencia propia del poder mundano, que consiste en la esclavización al mal. El principio de la apostolicidad exige nuevamente que todo esto se realice en concreto por medio del desprendimiento y de la pobreza voluntaria de los miembros de la Iglesia.

Sin embargo, la pobreza no es pasividad. La Iglesia no puede hacer retornar al mundo a sí mismo abandonándolo luego a sus propias fuerzas y dejándolo en su antigua situación. La virtud dinámica del amor impulsa

[30] Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 1, 8; cf. W. Kasper-K. Lehmann, *Die Heilssendung der Kirche*, 40s; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, 299.

a la Iglesia hacia el mundo para anunciarle claramente que lo antiguo —que consistió en la caída bajo la «antigua serpiente» (Ap 12,9 y 20, 2)— ha pasado ya y todo se ha hecho nuevo (2 Cor 5,17). En este aspecto, el ministerio de la Iglesia es transformación del mundo, y ésta se da en la *misión.*

Bajo el concepto de misión no entendemos única ni preferentemente cualquier actividad «exterior» de la Iglesia, sino específicamente la «misión» entre los «paganos», es decir, la incorporación de nuevos miembros de la humanidad. De todo el proceso ideológico que hemos presentado se deduce que el sentido de la misión no puede consistir en un mero acrecentamiento de la plantilla de la Iglesia, sino que deberá ser la manifestación de su desprendimiento. La Iglesia se considera a sí misma como comunidad de salvación y como medio salvífico para la concordia de la humanidad con Dios; por eso busca nuevos miembros, pero no para sí misma, porque ella no es ni tiene de por sí la salvación, sino para la salvación de Cristo que acontece en ella.

La Iglesia posee además la convicción de ser el único medio de salvación, dado que se considera como comunidad salvífica escatológica, por lo que cumple su misión con toda seriedad e intensidad. Lo cual no significa que piense primordialmente, en una angustiosa restricción, en la «salvación de las almas» de los «paganos». La Iglesia sabe que ella no es la verdadera causa de la salvación y que Dios, aun vinculado a su instrumento la Iglesia, sigue siendo libre para otorgar la salvación también por medio de ella en aquellos casos en los que alguien no se halle convencido del amor de la misma Iglesia y quizá, *rebus sic stantibus,* tampoco pueda llegar a adquirir este convencimiento. Es cierto que, en virtud de la constitución de la Iglesia, no se da fuera de ella salvación alguna, pero esta afirmación no es válida tanto respecto de las personas cuanto en relación con la Iglesia misma. La Iglesia es el medio absoluto para la salvación: toda salvación se da a través de la Iglesia, pero de modo que, respecto del hombre al cual se aplica, sólo podemos decir que esta salvación ha tenido lugar de forma eclesial, sin que sea posible explicar cómo ha acontecido en cada caso y en cada hombre concretos. Esto permanece en el secreto de la acción soberana de Dios [31].

El hombre alcanza su salvación, por tanto, no a través de un anónimo ser cristiano que consistiese en una mera actuación según la buena voluntad, la honradez y la conciencia. De ser así, el hombre sería, en definitiva, el instrumento de su propia salvación, y no aparecería claro el cómo y el

[31] Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium,* 2, 16, donde se señalan ciertamente algunos caminos de la *praeparatio evangelica;* pero la preparación no es todavía el acontecimiento salvífico en sí.

porqué la Iglesia podría y debería ser, también en este caso, el medio absoluto de la salvación. Dios haría llegar su salvación al mundo a través de diversos medios, y la salvación apenas podría ser considerada ya como salvación de Cristo, tal como lo hace la Sagrada Escritura. Tampoco la actuación de Cristo en la historia podría ser entendida como actuación del *Christus totus,* es decir, de Cristo y de la Iglesia [32].

Precisamente por esta razón la Iglesia deberá poner el máximo empeño en conducir al individuo a Cristo, incorporándolo a sí mismo en cuanto cuerpo de Cristo. Aun cuando no lo consiga, ésa sigue siendo la forma y el plan normal de la salvación como amor de Dios al mundo a nivel histórico y social. Por tanto, si se prefiere hablar de un cristianismo anónimo, sólo podrá hacerse en cuanto que se concreta para cada hombre en la determinación de su salvación por medio de la Iglesia, de forma que, siempre y cuando sea salvado, será también liberado de su situación innominada por el nombre de la Iglesia, a la cual él no necesita forzosamente estar adscrito, pero a través de la cual su nombre tiene que inscribirse en el libro de la vida (Flp 4,3).

En la misión de los paganos la Iglesia cumple, por tanto, una parte esencial de su tarea salvífica: ganar hombres para Cristo. Lo cual aparece ahora claramente. La salvación de los infieles no es salvación propia de la Iglesia, sino salvación de Cristo. Por eso los objetivos y las tareas de la Iglesia no pueden tender a la eclesialización del mundo, pues a ella se le ha encomendado su cristianización. A través de la cristianización del hombre, el mundo retornará a sí mismo y con ello será conducido a Dios.

¿Qué significa esto para el mundo? El pecado del mundo tuvo como consecuencia la destrucción del orden y de las relaciones intramundanas. Lo que se hallaba unido se convirtió en disgregación. La consecuencia del pecado es la carencia de paz. Si esto es así, la salvación del mundo es la *paz,* es decir, la restauración del orden y las relaciones en la verdad, la justicia y el amor. Así entendida, la paz constituye el propio ser del mundo, su existencia más íntima y «planificada», su vitalidad. Al perderse a sí mismo en la impotencia del poder, el mundo renunció a esta paz y con ello a su vitalidad: quedó consagrado a la muerte [33]. El servicio de la Iglesia al mundo es, por tanto, un servicio de paz. La Iglesia está capacitada para esta función, porque también ella es el resultado de la iniciación de una alianza de paz por Cristo en la cruz, donde los dos grupos de hombres, los judíos y los paganos, fueron acercados a la paz (cf. Ef 2). Cristo es nuestra paz (Ef 2,14): en cuanto que la Iglesia realiza el ministerio de la paz en el mundo y para el mundo, comunica a Cristo como Señor del mundo. Esto acaece —repitámoslo una vez más— solamente

[32] Cf. los pasajes acerca del «pléroma» en Col y Ef.
[33] W. Kasper y K. Lehmann, *Die Heilssendung der Kirche,* 29.

y en la medida en que la Iglesia sea en sus miembros faro luminoso de paz en concordancia y unidad indivisibles. Todo menoscabo de la *communio* de la Iglesia es un sabotaje a su ministerio de salvación.

Ya hemos explicado cómo se realiza el ministerio de salvación y de pacificación de la Iglesia: por la proclamación de la palabra de Dios, la administración de los sacramentos y la actuación en el amor. Sin embargo, es preciso añadir todavía una observación. Así como la Iglesia no sirve al mundo si lo eclesializa, así tampoco lo sirve por su propia mundanización, es decir, por la adopción en el mayor grado posible de la mundanidad del mundo como su propia forma de existencia. La tentación es muy grande no sólo porque el mundo es hermoso y seductor, sino también porque la Iglesia tiende a abandonar su actitud de desprendimiento y de constante referencia a otro para caer en una univocidad de orientación: dado que no puede llegar a ser Dios, únicamente le queda el mundo como posibilidad de adquirir autonomía. Sin embargo, esta univocidad equivaldría a la pérdida de su identidad. Una Iglesia mundanizada tendría que participar necesariamente en la perdición del mundo, convirtiéndose así en un ciego conductor de ciegos: «Si un ciego guía a otro ciego, ambos caen en *una misma* fosa» (Mt 15,14). En todo caso, el peligro no es meramente platónico: como Iglesia en la debilidad de la apostolicidad, constantemente está recayendo —en sus miembros— en la mundanidad y sólo se halla preservada de la pérdida de la identidad al no poder ser destruida gracias a su carácter escatológico y definitivo.

Por eso es lógico que su forma de existencia resulte difícil: tiene que estar en el mundo sin ser del mundo, es decir, sin perderse en la impotencia del mundo pecador. Si ella no permaneciese en medio del mundo, dejaría de ser la representante de la salvación divina y del mundo. En cuanto comunidad salvífica, la Iglesia vive en medio de la historia, pero no como si ésta discurriese en torno a ella como el agua en torno a una roca marina, sino en cuanto que la Iglesia vive plenamente insertada en la historia y forma parte de la misma cayendo bajo las leyes de la historicidad [34]. En cuanto fermento (cf. Mt 13,33), no puede quedar separada de la masa del mundo: sólo mezclada con la harina puede hacerla fermentar.

De todo ello se deriva el carácter político de la Iglesia. Esta no es una sociedad privada ni, mucho menos, secreta que oculta al mundo ciertas intenciones misteriosas, aunque muy nobles, sino que es una Iglesia pública, constituida socialmente según un determinado modelo; una Iglesia que es cada vez más un grupo entre los muchos que componen la sociedad universal.

[34] Cf. a este respecto, sobre todo, MS I/1, 49-201.

Sin embargo, ella no puede ser del mundo: su cercanía al mundo ha de ir unida siempre a una distancia crítica respecto de éste [35]. La Iglesia está en el mundo en cuanto que lo pone continuamente en discusión. *Importune, opportune,* la Iglesia debe descubrir la pecaminosidad del mundo y revelar su impotencia a causa de su entrega al poder, desenmascarar su falta de amor y de paz y traer a la luz su situación inhumana y desesperada. De hecho, esto sólo puede realizarse cuando la propia existencia de la Iglesia constituye esta misma crítica en cuanto que en ella se hace patente lo que es el amor, lo que es la paz, la misericordia y la salvación. Pero por el hecho de que la Iglesia misma participe en la debilidad de lo humano en su doble dimensión, *ratione contingentiae* y *ratione peccati,* la crítica de la Iglesia implica también una autocrítica: ella misma deberá preguntarse si continúa siendo fermento y en qué medida y hasta qué punto sus miembros, en todos los órdenes y niveles, son en su vida transparentes al evangelio de la salvación [36]. La crítica a la Iglesia dentro de la *communio* de la misma Iglesia representa un momento intrínseco en la dimensión de su quehacer para con el mundo. Por este medio la Iglesia adquiere —y no en última instancia— aquella veracidad intrínseca que le otorga credibilidad aun en su misma función crítica respecto al mundo entero.

La crítica tiende siempre hacia la negación. La crítica del mundo cae bajo la sospecha de negación del mundo. Pero esto no debe ser así en realidad: para la Iglesia ello representaría el intento de situarse de forma tan clara en el plano de Dios que se la tuviese a ella misma como Dios, el único a quien compete la crítica absoluta y legítimamente negativa del mundo. En cambio, el no de la Iglesia al mundo sólo puede constituir la primera fase, aunque imprescindible, de la afirmación del mundo y de la vicariedad del amor. El *contemptus mundi* es una forma del *amor mundi,* de su proexistencia para el mundo.

b) La Iglesia para Dios.

El servicio de la Iglesia al mundo no tiene lugar en nombre y por cuenta propia de la Iglesia, sino que es cumplimiento de una tarea impuesta por Dios, actualización del sentido de su fundación. Este servicio

[35] K. Rahner, *Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche,* en *Schriften* IX, 569-590.

[36] En esta crítica participan a su manera todos los grupos de la Iglesia. Compete de manera especial al ministerio eclesial, pero éste debe permitir también el ser criticado, sobre todo por los laicos: cf. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium,* 4, 37; Const. past. *Gaudium et spes* II, 2, 3, 62. También la dogmática tiene su función crítica, ya que, al servicio del esclarecimiento de la fe, tiene que señalar incesantemente hacia la norma de la fe y la vida de la Iglesia.

es, por tanto, ministerio litúrgico en el que la Iglesia cumple su misión y alcanza su plena configuración. Cristianizando al mundo, se santifica a sí misma por medio de la gracia de Cristo; salvando a otros, sus miembros se salvan a sí mismos [37]. Este ministerio litúrgico encuentra su expresión suprema y más vital en la celebración de la eucaristía, donde la Iglesia ofrece a Dios el pan y el vino, fruto de la tierra y del trabajo del hombre, para que se conviertan por medio del sacrificio de Cristo en pan de vida y cáliz de salvación [38]. De este modo, Dios es glorificado en la más alta medida posible porque Cristo mismo se ofrece al Padre. Pero a través de ello el mundo retorna también a sí mismo en cuanto que la improductividad y la inutilidad del culto (entendidas según las normas del utilitarismo, orientado siempre hacia el poder) manifiestan que el valor propio de la creación no descansa en su utilidad, sino en su finalidad: la utilidad conduce a la impotencia del poder, la finalidad a la plenitud [39].

Así, desemboca toda la actividad de la Iglesia en el amor de Dios, que constituye a su vez el punto de partida y su plano de sustentación. Como «vanguardia de aquellos que peregrinan por los caminos de la historia hacia la salvación de Dios y su eternidad» [40], la Iglesia es la representación del mundo que alcanza la vida del Padre en la verdad del Hijo y en el amor del Espíritu. Su pro-existencia se hace patente una vez más al tener que recordar que ella realiza todo esto de manera fragmentaria y parcial: la reconciliación definitiva de Dios con el mundo, sin enigmas ni velos, y el establecimiento del reino y la soberanía de Dios constituyen el acontecimiento de la irrupción escatológica y definitiva de Dios en la historia con la parusía de Cristo. Pero la Iglesia actúa en todo momento, según su propio ser (como una, santa, católica y apostólica y en la dimensión paradójica que ello implica), con el fin de anticipar y presencializar dicho imperio de Dios. De este modo, la paz escatológica se hace ya realidad por medio de la Iglesia. Desde esta perspectiva, las preguntas que se nos planteaban al principio han perdido su importancia. La realización de la paz escatológica no depende de la magnitud cuantitativa de la Iglesia ni de su entidad como potencia política en el juego de las fuerzas sociales, sino de la voluntad de Dios. A su vez, cuanto más impotente es la Iglesia, cuanto más despreciada y pobre, perseguida y humillada, con tanta mayor eficiencia, diafanidad y precisión cumple su tarea. Nacida en la cruz, continúa adherida a la cruz. Pero de la cruz proviene la paz.

[37] J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, 358.

[38] Cf. «Die Feier der Gemeindemesse»: *Begleitgebete zur Bereitung*, en *Schott-Messbuch, Die neuen Sonntags-Lesungen*, ciclo B/II, Friburgo, 1970, 177 (cf. en español las oraciones del ofertorio, Misal Romano, Madrid, 1971).

[39] Cf. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, 292.

[40] K. Rahner, *Schriften* VIII, 342.

La finalidad de la Iglesia no puede deducirse de sus apariencias exteriores. Es innegable que también desde esta perspectiva se pueden afirmar cosas muy positivas, y hasta habrá que hacerlo por amor a la veracidad histórica. En el decurso de los siglos la Iglesia ha contribuido grandemente y de manera muy valiosa a la educación de la humanidad, a su cultura, a su formación moral y a la mitigación de sus necesidades corporales y espirituales. Pero todo esto es secundario y carece de sentido si no va vinculado a su finalidad histórico-salvífica. El sentido de la Iglesia no es constatable en una mera dimensión intramundana, no es un factor más en la evolución del mundo a partir de su propia realidad, sino que encuentra su fundamento en la presencia inmerecida e imprevisible —en este eón— de la gracia de Dios, cuya bondad y benignidad para los hombres ha aparecido corporalmente en Cristo como sabiduría divina y que, por medio de la Iglesia, desenmascara y revela como una insensatez a las potencias y a los poderes del mundo [41]. La Iglesia, en efecto, vive del amor de Dios y para el amor de Dios; pero el amor no tiene otro sentido que la existencia en el altruismo de la entrega.

De este modo, la Iglesia es insertada en el *mysterium salutis,* que es para el creyente una realidad insondable y motivo de contradicción. El sentido y la finalidad de la Iglesia resultan de su propia existencia, que es uno de los artículos de la confesión de fe y que, en virtud de su estructura confesional, es alabanza del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo en la Iglesia.

WOLFGANG BEINERT

[41] Cf. Ef 2,8-12; en este contexto es preciso mencionar también 1 Cor 1-2.

BIBLIOGRAFIA

Balthasar, H. U. v., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* III/2, 2: Neuer Bund, Einsiedeln, 1969.

— *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung,* Munich, 1969.

Kasper, W.-Lehmann, K., *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart,* en *Pastorale Handreichung für den pastoralen Dienst* (fascículo introductorio), Maguncia, 1970.

Lubac, H. de, *Paradoxe et mystère de l'Église.*

— *Meditación sobre la Iglesia,* Bilbao, 1958.

Rahner, K., *Grundlegung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie,* I: *Ekklesiologische Grundlegung:* HPTh I, Friburgo, 1964, 117-148.

— *Der Auftrag der Kirche in der bleibend säkularisierten Welt:* HPTh II/2, Friburgo, 1966, 35-45.

— *Das neue Bild der Kirche,* en *Schriften* VIII, 329-354.

— *Über das Ja zur konkreten Kirche,* en *Schriften* IX, 479-497.

— *Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche,* en *Schriften* IX, 569-590.

Ratzinger, J., *Sustitución-Representación,* en *Conceptos fundamentales de la teología* IV, Ed. Cristiandad, Madrid, 1967, 292-303.

— *Introducción al cristianismo,* Salamanca, 1970.

— *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie,* Düsseldorf, ²1970.

Völkl, R., *Dienende Kirche - Kirche der Liebe,* Friburgo, 1969.

LA IGLESIA COMO SACRAMENTO DE LA SALVACION

El Concilio Vaticano II ha dado a la Iglesia el apelativo de sacramento en diversos pasajes, en su mayoría sumamente representativos [1]. Presentado como una denominación esencial, este término es más bien una descripción funcional acerca de la Iglesia. Lo que distingue esta denominación de otros calificativos esenciales de la Iglesia —como pueden ser pueblo de Dios o cuerpo místico de Cristo— no es tanto lo que ésta es en sí cuanto el modo de su actuación en el ámbito salvífico, aunque no cabe, lógicamente, deslindar sin más ambos aspectos. Cuando bajo el concepto de sacramento se expresa la manera de ejercer la Iglesia su ministerio para la salvación de los hombres, ello implica obviamente una afirmación sobre la esencia misma de la Iglesia. Asimismo, cuando se habla de la Iglesia como pueblo de Dios o cuerpo místico del Señor, se hace referencia a la forma y al modo de verificarse, en este pueblo, la mediación de la salvación divina. Pero en la afirmación de la Iglesia como sacramento destaca claramente en primer plano la referencia al hecho de la salvación, significada y comunicada en el sacramento, así como a la forma de su comunicación. La Iglesia que nos abraza como una realidad visible, y con frecuencia incómoda, es signo de nuestra salvación y, al significarla, es también prenda de ella.

Precisamente con vistas al hombre actual es importante hacer tales observaciones ya al principio de esta sección a causa de cierta relativización consecuente y de la simultánea acentuación de la Iglesia como «institución» visible y social. Sólo cuando la Iglesia no sea considerada como la salvación misma, como una realidad que encierra en sí su propio fin [2], el hombre actual podrá encuadrar sus deficiencias en una imagen eclesial que se caracterice por la fe en la presencia misteriosa del Dios salvador en una Iglesia configurada a la vez que desfigurada por los hombres.

[1] *Sacrosanctum Concilium* (sobre la sagrada liturgia), núm. 26; *Lumen gentium* (sobre la Iglesia), núms. 1, 48 y 59; *Ad gentes* (sobre la actividad misionera de la Iglesia), núms. 1 y 5; *Gaudium et spes* (sobre la Iglesia en el mundo de hoy), núm. 45.

[2] Alocución de Pablo VI al comienzo de la tercera sesión del Concilio Vaticano II, el 14 de septiembre de 1964: AAS 56 (1964), 810.

I. IGLESIA Y FE

Cuando el hombre de nuestros días pretende creer con fe sincera, íntima y profundamente personal, constituye para él un obstáculo el hecho de que la Iglesia desempeñe un papel tan importante en esta fe. La Iglesia aparece si no como un gran mecanismo, sí como una institución entre otras y hasta como un grupo de presión. Su función de servicio a una vida escatológica en la presencia de Dios, sostenida por la fe, la esperanza y el amor, se ha visto desplazada hacia un segundo plano, quedando más latente que patente. La concepción de la Iglesia como sacramento no nos libera de esta dificultad, antes al contrario puede hacer que se deje sentir con más fuerza, ya que orienta nuestros ojos hacia la realidad visible, aun cuando la relativice como signo. Esta relativización no dirige la mirada humana hacia un ámbito desvinculado de la Iglesia visible, hacia el cual pudiésemos emigrar en nuestro interior como consecuencia de una rendición después del combate con las deficiencias humanas y terrenas de la Iglesia en cuanto sociedad. La concepción sacramental tiende más bien a dirigir la mirada de la fe hacia una profundidad invisible, pero que es la profundidad misma de la Iglesia visible.

La relación de la Iglesia con la fe habrá de ser considerada en una doble dirección. Lo cual significa en primer término que toda aversión frente a la Iglesia visible que viese en ella una sociedad meramente humana, aunque al servicio de lo espiritual, sería una incredulidad incapaz de contar con la fuerza divina latente tras esta dimensión humana repulsiva. Pero significa también que el dirigir nuestros ojos hacia lo invisible y considerar lo visible de la Iglesia como carente de importancia para la salvación no constituye tampoco una fe auténtica. Creer en Dios como Dios salvador equivale a encontrarle en la corporalización deseada por él mismo, la cual incluso en Jesucristo implicaba una imperfección que le convirtió en piedra de escándalo (cf. Mt 11,6). En definitiva, esta *kénosis* de Dios es la que prosigue en aquella corporalización con que el Señor resucitado continúa recorriendo, en la Iglesia, los caminos de la historia por medio de su Santo Espíritu. Creer en Dios equivale a buscarle en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, y ver en ella también la garantía de que Dios está presente en este mundo y en la sociedad humana, de la que la Iglesia constituye un sector, y quiere manifestarse por medio del creyente que encuentra a Dios en la Iglesia. Es verdad que la tradición admite con ciertas reservas que se pueda creer «*en* la Iglesia», «in Ecclesiam», mientras que confiesa preferentemente «credo Ecclesiam», puesto que el «creer en» sólo es posible propiamente respecto de Dios [3]. Pero

[3] Cf. H. Bacht, *Ich glaube (an) die Kirche...*: «Catholica» 18 (1964), 161-167.

dado que, en el decurso de la historia de la salvación posterior a la resurrección de Cristo, Dios quiere ser encontrado en el sacramento de su Iglesia, puede decirse también en un sentido recto «credo in Ecclesiam», pues esta fe se orienta hacia Dios en cuanto que él está presente y actuante en su Iglesia por medio del Espíritu de Cristo, y se orienta también hacia la Iglesia en cuanto que es cuerpo del Señor, sacramento de la salvación y, por tanto, signo y prenda del Dios que en ella se comunica al hombre.

1. *La Iglesia como comunidad de los creyentes*

La sacramentalidad de la Iglesia significa que ésta forma parte del ámbito de la fe como su objeto y contenido parcial. Esta visión, que condiciona tan profundamente la conciencia católica acerca de la Iglesia, forma parte también de la concepción de la Iglesia como comunidad de los creyentes, como asamblea de muchos sujetos que creen en la revelación de Dios y que, en la Iglesia, han pasado a ser un único sujeto comunitario de la fe. Esta concepción es, desde luego, tan importante como aquella conciencia, aunque sean cosas distintas.

En cuanto sacramento, la Iglesia ha de ser considerada bajo ambos aspectos. En el primero de ellos cabría pensar que la Iglesia es aquella realidad misteriosa, humanamente visible aunque divinamente santificada, que sólo puede ser comprendida en la fe. Pero, en cuanto sacramento, la Iglesia es también expresión de la fe, *professio fidei.* Esta realidad social, proveniente del ámbito intramundano, sirve para expresar la fe de sus miembros en la revelación divina. Por un doble motivo habremos de comenzar describiendo a la Iglesia como comunidad de los creyentes: para considerar a la Iglesia sacramental como objeto de la fe en contraposición a la imagen de la Iglesia como sujeto comunitario de la fe y para estudiar la eficiencia de la sacramentalidad de la Iglesia en el ámbito de la fe subjetiva.

Esta reflexión encierra diversas dimensiones. No es lo mismo considerar a la Iglesia en cuanto que en ella se encuentran congregados numerosos sujetos que se orientan en la misma dirección —la fe en Dios y en el Señor resucitado— y considerar esta orientación vertical como estrechamente vinculada a la orientación horizontal basada en ella. La simultánea orientación de muchos individuos hacia el Señor resucitado no constituye todavía aquella mutua comunidad de creyentes en la cual, según la comprensión cristiana de la fe, deberá repercutir la orientación hacia Dios y la experiencia de su concreción.

a) La coincidencia en la fe en Dios deberá encontrar su confirmación en la mutua comunidad de los creyentes. Los creyentes constituyen en la Iglesia el *sujeto comunitario de la fe en Dios.*

Esta comunidad es previa a cada uno de los creyentes. El individuo se convierte en creyente en sentido pleno, no en la decisión interna, individual y aislada, sino en su agregación a la comunidad de fe de la Iglesia, a través de la cual da a su fe individual la expresión fijada ya por la historia de la salvación. En este sentido, la situación de los niños incorporados por el bautismo a la comunidad creyente de la Iglesia, para crecer en esta comunidad de vida hasta la plena decisión de fe, sólo representa la expresión límite de las características de la fe cristiana en su etapa de plenitud en cada hombre [4]. La realización existencial plena de la vida que uno posee como miembro de la Iglesia viene a ser como una incorporación cada vez más honda y renovada a la misma Iglesia. En la existencia dentro de la Iglesia va creciendo la fe personal del individuo. La corriente vital de la fe de la Iglesia sustenta también al individuo, sin que por ello esta fe deje de ser objeto de la decisión individual. La fe provoca siempre una confrontación por parte de aquel que se halla enmarcado en la vida de fe de la Iglesia. Este, así como vive de la fe eclesial, deberá también creer a pesar de algunas realidades que en su estructura concreta desfiguran la pureza de la fe en la Iglesia. Precisamente en esta confrontación, el individuo colabora en la purificación de la comunidad eclesial creyente.

Finalmente, la Iglesia actúa como comunidad de los creyentes, siendo testigo de la fe sobre todo ante el mundo de aquellos que, no siendo (todavía) creyentes, han de ser interpelados por su testimonio; pero también ante aquellos que se encuentran ya en su seno y por ello deben colaborar en la prestación de ese testimonio, aunque continúen todavía participando de la incredulidad del mundo, necesitando así de ese mismo testimonio de la Iglesia para creer con fe viva.

b) Esta función testimonial de la Iglesia encierra a su vez una doble dimensión. Desde luego consiste, en primer término, en la *proclamación de las gestas de Dios por medio de la palabra y la acción de la Iglesia.* Pero consiste también en lo que el Concilio Vaticano II ha afirmado acerca de la Iglesia como «motivum credibilitatis» [5].

La Iglesia es una realidad social en este mundo, que, a pesar de la semejanza intramundana con otras magnitudes sociales en los diversos ámbitos de la vida comunitaria humana, entraña su propio misterio. En cuanto sociedad, la Iglesia posee una fuerza y una eficiencia que ejerce a partir de los hombres congregados en ella y unidos por un objetivo común. Sin embargo, en esta comunidad pervive Cristo resucitado por medio de su Espíritu Santo en forma misteriosa, aunque perceptible, si bien esta presencia no puede ser expresada de forma temática, mientras que se trata de una presencia inobjetiva en la actuación humana y social

[4] Cf. a este respecto la alusión del Concilio de Trento a la «fides Ecclesiae» (DS 1626); cf. también el nuevo rito del bautismo.

[5] DS 3013.

de la Iglesia visible. En virtud de ello, la Iglesia es una realidad profética que puede hablar acerca de Dios y sus grandes proezas de modo similar a como los representantes de las demás sociedades humanas hablan de sus objetivos y realizaciones, aunque, como fundamento de la confianza en la eficacia de su predicación, la Iglesia posea el carisma del Señor resucitado. En consecuencia, la Iglesia deberá cuidar de que su testimonio, tanto en virtud de su correcta forma de expresión como por la credibilidad de su articulación en la vida del hombre actual, sea aceptado y encuentre así su «verificación». Pero la Iglesia sabe también que este esfuerzo por conseguir la aceptación del hombre no es suficiente para hacer atractivo el mensaje divino que ella tiene que comunicar; sabe que el carisma profético puede crearse oídos aun allí donde la forma de su testimonio transmitido por los hombres haría improbable su aceptación. Lo cual no significa que ambas cosas —por una parte, el esfuerzo humano en pro de una expresión adecuada a cada época y una imagen de la Iglesia digna de crédito para el hombre actual, y por otra, la confianza en la actuación profética y carismática del espíritu de Dios— puedan permanecer en mutua yuxtaposición indiferente. El carisma del espíritu de Cristo debería ejercer su dinamismo no *a pesar de* la indolencia y la inercia humanas, sino *en* el vigilante esfuerzo de la Iglesia por una articulación adecuada de su testimonio. Y el elemento institucional de la Iglesia (al cual pertenece no sólo el ámbito «oficial», sino también la Iglesia entera, incluidos todos aquellos que con tanta facilidad imputan a la Iglesia oficial la culpa del estancamiento eclesial) debería abrirse a la actividad del Espíritu Santo y esperar sinceramente de él el verdadero impulso. De lo contrario, la Iglesia tendrá que sentir la contradicción intrínseca que se halla implicada en sus afanes institucionales: cuanto más se espere la fuerza y la efectividad de la Iglesia de su propia perfección, tanto más plenamente se desarrollará su burocracia; pero esto equivaldría a una debilidad creciente y a una mengua de su dinamismo. En cambio, cuanto más descienda la confianza en el esfuerzo humano en pro de la institución, tanto más dejará de ser la Iglesia aquella realidad en la que se apoya la acción carismática de Dios para hacer perceptibles en el plano sacramental sus grandes proezas.

En cierto sentido, hay otra forma de testimonio que radica en un momento «previo» a esta actividad, aunque en gran parte se halle incluido en ella. En lo dicho hasta aquí nos hemos referido principalmente al hecho de que la Iglesia tiene que dar testimonio expreso, en su predicación, de lo que Dios ha manifestado en las palabras y en las obras de su revelación. Naturalmente, esto no equivale a una mera narración de las actuaciones pretéritas de Dios, de modo similar a como un historiador podría investigar y referir determinados acontecimientos del pasado. Antes bien, en el testimonio de las grandes actuaciones pretéritas divinas para con su

pueblo en la historia de la salvación late la promesa firme de Dios en favor de ese pueblo que peregrina a través de la historia hasta el final. La revelación no está «cerrada» en el sentido de que la Iglesia hubiese de orientar solamente hacia el pasado la mirada de aquellos a los que interpela en su predicación. Por el contrario, la autocomunicación de Dios en la predicación de la Iglesia prosigue, porque lo que ha sucedido hasta Cristo es promesa y garantía de la ulterior actuación del mismo Cristo en la Iglesia de hoy y de los hombres en ella, y de este modo lo es también de la voluntad y la actuación salvífica de Dios en todo el mundo. Lo cual se realiza en la doble forma del testimonio en favor de la verdad de aquello que la Iglesia proclama en nombre de Dios y de la autocomunicación del mismo Dios en la gracia —anunciada por este medio— a los hombres, cuya salvación es Dios mismo.

Esta Iglesia que da testimonio tiene que poder acreditarse, naturalmente, como aquella cuyo testimonio puede y debe ser legítimamente escuchado. El mismo Jesús no negó tampoco las pruebas de la legitimidad de su actuación exigidas de él por los magistrados de su tiempo porque esta exigencia fuese improcedente, sino porque aquellos que exigían esta demostración carecían de las disposiciones necesarias para aceptar la fuerza probatoria de los datos con los que él podía legitimarse. Esta misma dificultad encuentra hoy también la Iglesia para legitimarse ante aquellos a los que tiene que presentar su testimonio y que carecen de la debida comprensión para las pruebas de legitimidad propias de la Iglesia. Casi se podría decir que los hombres que se hallan dispuestos a aceptar a la Iglesia como motivo de su propia credibilidad, así como los argumentos en favor de todo lo que ella tiene que anunciar en el decurso de la historia, están ya asentados de tal forma en el ámbito del «lumen fidei» —en expresión de Tomás de Aquino [6]— que son los que menos necesitan de tal demostración. Por el contrario, aquellos que se encuentran todavía en la «antecámara», de manera que tienen que ser invitados e introducidos en la Iglesia por la referencia a los llamados motivos de credibilidad, no parecen poseer aquel «credulitatis affectus» interior, sin el cual no puede despertarse la fe, cuyo objeto es también la Iglesia misma. Aunque sigue siendo verdad que la Iglesia constituye de por sí un motivo de credibilidad sumamente eficaz, en cuanto entraña determinados signos que la atestiguan como proyectada y querida por Cristo, no se sigue de aquí que estos motivos, aun siendo objetivamente válidos, alcancen una eficacia existencial. No es lo mismo el que un motivo tenga validez objetiva sin más y por ello actúe de por sí eficazmente, y el que tenga además una eficiencia de hecho en el hombre, dada su situación concreta, ya sea de pecaminosidad, ya de pragmatismo o racionalismo, con la consiguiente

[6] *S. Th* II-II, q. 1, a. 4 ad 3; q. 6, a. 1c.

tendencia a basarse únicamente en meros motivos racionales o empíricamente constatables.

En el intento de evidenciar a la Iglesia como proveniente de Cristo y como testigo de la verdad de su mensaje, no cabe olvidar tampoco que la eficiencia del autotestimonio interior, inobjetivo y gracioso de Dios, que se hace presente en el núcleo central de la persona, forma parte asimismo no sólo de la perfección plena de la fe, sino también de la de los mismos «preámbulos de la fe». Todo esto resulta, sin embargo, difícil de demostrar a causa de su inobjetividad.

La Iglesia es misterio por el hecho de que ella, considerada en primera instancia como sacramento, es aceptada en la fe y se convierte en signo y garantía del Dios que se comunica por la gracia. Pero, además, por el hecho de que Dios mismo se hace presente en la Iglesia y su mensaje, manifestándose ante el hombre, se realiza la característica sacramental de la Iglesia que implica la verdad y la gracia. Precisamente en la actual situación que aleja al hombre del misterio sacramental, la Iglesia puede tratar de presentarse a sí misma ante el hombre en una triple dimensión —como *motivum credibilitatis,* testigo de la verdad de la fe y objeto misterioso, ella misma, de dicha fe—; pero sólo desde una confianza en la autoafirmación inobjetiva, y por ello no inmediatamente perceptible, de Dios.

2. *La Iglesia como objeto de fe*

Para aproximarnos ahora al objetivo al que se orienta propiamente este apartado habremos de considerar a la Iglesia no sólo como la comunidad de los creyentes y de los que dan testimonio de su fe, sino también como objeto de la fe misma, tal como se formula en uno de los artículos del símbolo: *credo ecclesiam.* La perspectiva estudiada anteriormente exaltaba ya la realidad de la Iglesia muy por encima de otras perspectivas sociológicas que hoy dominan con tanta fascinación la mirada del hombre —no sólo fuera, sino también dentro de la Iglesia— y que, aun en el caso de la Iglesia, no pueden ser eliminadas de un plumazo como falsas. La Iglesia realiza, en definitiva, una estructura social a semejanza de las sociedades de este mundo. Pero, incluso desde este aspecto, la Iglesia sólo permite una comparación parcial con las sociedades inmanentes al mundo. Estas se hallan determinadas precisamente por el objetivo por el que los hombres se encuadran en ellas. La Iglesia es ciertamente sociedad de hombres y para hombres, mientras éstos viven todavía en este mundo, pero en cuanto profesan comunitariamente su fe en el seno de la misma Iglesia; ésta sólo dentro de ciertos límites puede ser comparada con una sociedad humana determinada por la economía, el deporte o los intereses comunes. La fe, en efecto, sitúa a la Iglesia y a sus miembros en una

dimensión que, como ámbito final y meta de la fe eclesial, hace del comportamiento humano algo distinto de un mero comportamiento intramundano. La fe de los hombres congregados en la Iglesia no es una mera actitud humana, aunque éstos se encuentran estrechamente unidos en la Iglesia como comunidad de fe. Esta fe es sustentada y determinada de forma incomparablemente mayor por su «objeto», que es el Dios que se revela y se comunica a sí mismo.

Pero la Iglesia se distingue mucho más todavía de otras sociedades terrenas similares por el hecho de que no solamente tiende por la fe, más allá de sí misma, hacia Dios y hacia su actuación en la historia salvífica, sino que además tiene que considerarse a sí misma como parte de esta actuación salvífica de Dios y dar testimonio de ello. También una sociedad terrena puede convencer a sus miembros para que confíen en ella y en la efectividad de su esfuerzo comunitario. Pero si, en el sentido del credo, la Iglesia debe invitar a sus creyentes a declararse en favor de ella, lo hace porque en su tarea colectiva late algo más que una mera aspiración hacia una meta intramundana. En ella vive una realidad que, por ser divina, se sustrae a los cálculos humanos. Y esta realidad latente no puede separarse de la Iglesia visible como si sólo tal realidad divina e invisible fuese objeto de la fe, mientras que la Iglesia visible sería objeto de una mera experiencia e investigación sociológica. Así como en el pensamiento y lenguaje bíblico el alma y el cuerpo no constituyen una parte del hombre, sino el hombre entero, aunque en ambos casos bajo distinta perspectiva, así también la fe en la Iglesia hace referencia a la Iglesia entera. Ella es una realidad social corpórea que «en sus instituciones y sacramentos comporta la figura de este mundo que pasa» [7], pero en la que el Señor resucitado se encuentra presente y actúa por medio de su Espíritu Santo.

Ahora bien, esto no significa en realidad que la Iglesia no pueda ser considerada y tratada como cualquier otra estructura social. Así como era posible considerar a Cristo en cuanto hombre entre los hombres, y como a tal se le podía suplicar y tratar, aunque en él Dios se hallaba presente de una forma que en el Jesús de la experiencia es únicamente objeto de fe, así también la Iglesia solamente puede ser aceptada en su realidad auténtica en la actitud del «credo ecclesiam». Pero no se puede evitar, por otra parte, que quede comprendida bajo la experiencia humana y el radio de acción de la ciencia. Precisamente porque en la Iglesia se traduce la estructura incarnatoria de la actuación salvífica de Dios, la Iglesia puede y debe ser objeto de la experiencia y de la ciencia, tanto histórica como sociológica. Aún más: debería temer el verse excluida de este ámbito, pues ello significaría que no se la toma en serio. No obstante, aquí radica el mayor de todos los riesgos de la Iglesia, en el que hoy están en

[7] Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium,* núm. 48.

peligro de caer también no pocos de sus fieles. Esta amenaza, que dimana de su propia esencia como objeto de la fe (una fe en su misterio divino-humano), es mayor y más peligrosa que aquella hostilidad contra la Iglesia que en épocas anteriores desembocaba en el «odium fidei». Esta amenaza radica en que la Iglesia, a partir de la confesión del «credo ecclesiam», deberá permitir que la experiencia humana y las ciencias de la historia y de la sociología se aproximen a ella, aunque esto produzca en muchos la impresión de que la Iglesia es interpretada, diagnosticada y pronosticada de forma adecuada y plena, y comprendida, por tanto, como carente de todo misterio.

Pero nada más lejos de la realidad. En la Iglesia late una vida que, en relación con la Iglesia visible, de por sí asequible a la experiencia y a la ciencia, transforma en problemáticos todos los resultados de la investigación histórica y sociológica, y en especial los cálculos de la experiencia cotidiana. Esto convierte a la Iglesia en objeto de la esperanza cristiana, que no es una utopía, sino la característica peculiar de la fe cristiana de cuyo realismo participa. La fe que sirve de fundamento a esta esperanza contempla a la Iglesia como una realidad escatológica en un doble sentido: por una parte, su predicación debe atraer a los hombres hacia la propia dimensión profunda de la Iglesia, en la cual Dios mismo es el principio de su vida y el fundamento de la fe en ella, y por otra, la situación de la Iglesia en el mundo (al que ésta, en virtud de su verdadero carácter social querido por Cristo, no puede eludir) es sello de la promesa según la cual este mundo puede y debe tender —trascendiéndose a sí mismo— desde la «destrucción de esta tienda» (cf. 2 Pe 1,13s; 2 Cor 5,4) constituida por su propio ser, hacia una nueva mansión en la escatología.

El artículo de la fe «credo Ecclesiam» deberá ser considerado en esa doble dimensión lo mismo que el contenido de la revelación divina se expresa en un enunciado, pero a condición de que la reflexión se halle dispuesta a trascenderlo. De por sí no es necesaria fe alguna para admitir y entender el enunciado de un artículo de la fe. Lo que quieren decir los fieles cristianos cuando afirman, por ejemplo: «creo (en) la encarnación de Dios en Jesucristo», puede entenderlo también otro cualquiera que no crea en la verdad de esta afirmación. La fe significa, además de la comprensión de aquello que se afirma, la aceptación de su contenido como una auténtica comunicación proveniente de Dios acerca de una realidad cuyo contenido pleno, por otra parte, jamás podrá ser captado adecuadamente por la formulación humana, sino sólo presentido. Algo similar sucede con la Iglesia en cuanto «sacramento». En este punto, como en el tema de los sacramentos en general, habremos de retornar a lo que ya otras épocas, pero sobre todo de una forma muy precisa Tomás de Aquino [8], sub-

[8] *S. Th.*, q. 60, a. 1.

rayaron como la definición esencial y suprema de todo sacramento. A esta definición habría que subordinar otra explicación, demasiado restringida, que aparece en los siglos posteriores acerca de los sacramentos como «causas». Según la primera definición, el sacramento es un signo en el que la realidad divina, gratuita, que se ha de comunicar a través de dicho signo, solicita la decisión existencial del hombre, interpelándole e invitándole a que se abra a la aceptación de la gracia contenida en el sacramento.

Con el sacramento, al igual que con la Iglesia, sucede como con la fe ante la palabra reveladora de Dios comunicada y proclamada por la misma Iglesia: la fe no se reduce a la mera comprensión del sentido de la palabra, sino que abarca también la aceptación de la realidad que en ella se afirma y que está a la vez latente y patente en el sentido humano de esa palabra. Creer a la Iglesia no significa comprender únicamente su realidad visible y su organización ni tampoco valorarla y servirse de ella como institución salvífica. Creer a la Iglesia tampoco se reduce a reconocer y afirmar en ella una organización similar a la del estado o a una asociación con vistas a una meta común hacia la que tiendan todos sus miembros y que vendría a ser el ejercicio de la fe y de la piedad cristianas. Creer a la Iglesia significa más bien afirmar esta Iglesia visible con su existencia vivida comunitariamente por los hombres como un signo, como una vocación y autocomunicación de Cristo resucitado, en la convicción de que la eficacia divina se encontrará precisamente en la búsqueda de aquella eficacia propia del Espíritu divino latente en la actividad humana de la vida eclesial. Y ello porque la Iglesia no es una mera mancomunidad de intereses, aunque dirigidos hacia lo sobrenatural, sino un sacramento cuya característica propia es comunicar con efectividad salvífica, al que crea a la Iglesia y en el que esta fe perviva, todo aquello que ella misma significa en virtud de su institución por Cristo; o bien, como dice el Concilio de Trento acerca de los sacramentos en general, «el contener y comunicar bajo un signo la gracia que significan» [9].

Hemos llegado así, por fin, a nuestro tema específico: la sacramentalidad de la Iglesia.

II. LA IGLESIA COMO SACRAMENTO RADICAL

El título de esta sección podría denominarse también «la Iglesia como sacramento primordial», tal como lo hizo el autor en otro libro suyo. La razón de que ahora se diga «sacramento radical» en vez de «sacramento primordial» estriba en la objeción, que en buena lógica puede

[9] DS 1606.

plantearse, de que previamente a la Iglesia como sacramento habría que empezar hablando de la institución estrictamente dicha de la sacramentalidad por el mismo Jesucristo, en quien se verifica del modo más perfecto la característica singular de todo sacramento, que no sólo es el significar, sino también el «contener» y ser garantía y prenda de la presencia graciosa de Dios. Si, en cambio, con la palabra «sacramento» queremos referirnos a aquellos signos sagrados que han sido instituidos por Cristo integrándolos en su Iglesia (de cualquier manera como haya que entender en concreto esta institución) para que su propia realidad humano-divina perdure a lo largo de la historia, podríamos determinar exactamente la relación existente entre la Iglesia y siete sacramentos concretos, que son actualización de la Iglesia, diciendo que a ésta como sacramento primordial se hallan subordinadas como sacramentos parciales esas siete acciones sacramentales. Pero, si se prefiere, se puede distinguir entre la Iglesia como sacramento radical y Cristo como sacramento primordial. Al designar a la Iglesia como sacramento primordial se destaca el hecho de que sus acciones salvíficas concretas, por ser propiamente acciones de la Iglesia, participan también de la naturaleza sacramental de la Iglesia misma. Según la fe proclamada por ella, la Iglesia en cuanto sacramento se actualiza de la forma más plena en los siete sacramentos concretos. Lo cual no implica mengua de la primacía de Cristo, antes al contrario. Pues podría significar un riesgo el encasillar a Cristo como sacramento primordial en una misma categoría con la Iglesia como sacramento radical, ya que parecería adscribirse a ambos de igual forma la definición de sacramento. La manera como en Cristo —en cuanto hombre corporalmente visible— se hace presente y actuante, por la unión hipostática, el Dios invisible, puede ser considerada indudablemente como el prototipo de toda sacramentalidad, mientras que en el modo en que la gracia divina aparece y actúa a través de signos humanos —en la Iglesia y en sus acciones sacramentales— Dios es alcanzado sólo de forma analógica.

La Iglesia es objeto de la fe en cuanto que su visibilidad intramundana como sociedad de hombres y para hombres es signo y prenda de la realidad divina invisible que solemos llamar gracia. La gracia es Dios mismo en cuanto que se comunica al hombre, teniendo que salir precisamente así de su inobjetividad y asumir un cuerpo presentándose ante el hombre para que éste tome una decisión. Pero con ello entramos ya en el significado mismo del término «sacramento». En las páginas siguientes trataremos de mostrar el sentido y el uso de esta expresión para señalar luego cómo, a partir de la perspectiva sacramental, pueden interpretarse adecuadamente la naturaleza, la función y las especiales características de la Iglesia.

1. *Sentido y uso de la expresión «Iglesia como sacramento»*

a) Sentido de esta expresión.

Si hemos de analizar primero el sentido de la designación de la Iglesia como sacramento para estudiar después a grandes rasgos el empleo de este concepto en el decurso de la historia, esto no significa que hayamos de analizar unos enunciados particulares desde un concepto fijado de antemano. Lo que nos interesa es estudiar las relaciones que median entre la Iglesia como objeto de experiencia y la salvación que Cristo nos ha conseguido y que, para continuar otorgándonosla, ha encuadrado en una vinculación determinada con la Iglesia visible. Ahora bien, nos encontramos con el empleo del concepto de sacramento para significar justamente esta vinculación, y, aunque no utilizado expresamente desde hace mucho tiempo, este concepto adquirió tal carta de ciudadanía que llegó a encontrar incluso en el Vaticano II su expresión más sugestiva. La utilización explícita del concepto de sacramento para designar a la Iglesia en su referencia a la salvación no aparece hasta el siglo XIX; sin embargo, en nuestros días se aclimató de forma tan rápida y universal que llegó a incorporarse a las afirmaciones de un concilio ecuménico. Lo cual encuentra su explicación en que la realidad señalada por el concepto de sacramento se ha revelado como característica de la Iglesia, por lo que ésta ha sido designada de forma específica con este término. Conocemos el significado de la Iglesia en la historia de la salvación y la voluntad del Señor respecto a ella; conocemos también el misterio salvífico designado por el concepto de sacramento. Así, la perspicacia de la fe para con la realidad de la Iglesia y el empleo del concepto de sacramento pueden coincidir en la designación de la Iglesia como sacramento primordial, «universale salutis sacramentum» [10].

En todo este proceso constituye, sin duda, un presupuesto importante el concepto de sacramento utilizado ya desde hace muchos siglos, aunque sólo llegase a clarificarse en el transcurso del primer milenio: de aquí se deriva para nosotros la necesidad de preguntarnos por el sentido de los términos «sacramentum» y «mysterion». Aun sin querer, ni intentar siquiera, una interpretación teológica puramente deductiva, es preciso estudiar, a partir de la comprensión del concepto de sacramento en su devenir histórico y en su fijación lingüística aplicada luego a la Iglesia, lo que la tradición del lenguaje eclesial y teológico quiere significar con el nombre de sacramento, con vistas a aclarar el sentido que, en la natu-

[10] Vaticano II, *Lumen gentium,* núm. 48; *Gaudium et spes,* núm. 45; *Ad gentes,* núm. 1.

raleza y en la actuación de la Iglesia, encierra el nombre de sacramento que se le aplica.

En este caso puede afirmarse que la idea de la sacramentalidad de la Iglesia se remonta no sólo a la Edad Media, en la que el concepto de sacramento recibió un sentido muy preciso, sino a los primeros siglos. Al echar hoy mano la Iglesia de este concepto para designarse a sí misma, lo hace ciertamente en un sentido analógico: no todos los elementos que se encierran en el concepto de sacramento —tal como éste se concreta en los siete diversos sacramentos, y al que quedó reducido desde el siglo XI— se reflejan plenamente en la Iglesia como sacramento. No obstante, los elementos constitutivos del sacramento se realizan ciertamente en ella.

Ahora bien, ¿cuáles son los elementos más importantes en la aplicación de la sacramentalidad a la Iglesia? Entre ellos se cuenta en primer término —al igual que sucede con los siete sacramentos concretos— la dimensión del misterio. En el correspondiente término griego *mysterion* la idea de misterio es más acentuada que en la voz latina *sacramentum*. Es más, en el empleo del concepto *mysterion* corremos el peligro de destacar en primer término la dimensión del misterio, de forma tal que se pierda de vista la totalidad de su contenido. Así como el término español «misterio», también la palabra griega *mysterion* es entendida fácilmente por el hombre de hoy, tan alérgico frente a todo lo que escape a la comprensión de su entendimiento, como una reducción a lo puramente intelectual. Indudablemente, el misterio implica también de hecho el que una realidad se sustraiga (todavía) al conocimiento humano, pero pudiendo darse al mismo tiempo la firme presunción de que un día el entendimiento humano podrá penetrar aquello que por el momento escapa aún a su conocimiento. Así lo afirma el marxismo-leninismo: «El materialismo dialéctico reconoce ciertamente las limitaciones históricas del conocimiento en cada época, pero rechaza decididamente la falsa idea de una frontera absoluta, de cualquier modo que se formule en principio; frontera que no podría ser traspasada en modo alguno por la ciencia. El conocimiento humano es omnipotente y no conoce límites» [11]. En el ámbito de la fe, lo típico del misterio radica en que sus características intelectuales tienen un fundamento ontológico. La realidad que se manifiesta en el misterio, hasta un determinado límite del conocimiento y la experiencia humanos —pues el *mysterion* es un acontecimiento de la historia de la salvación y, por tanto, una realidad dirigida a los hombres y para los hombres—, escapa, en sus características más profundas, al conocimiento humano. Y esto hasta tal punto que contradice a su esencia el que pueda presentarse ante el hombre, para su conocimiento y experiencia, con plena adecua-

[11] *Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch*, Berlín, 1960, 117.

ción. Por tanto, el *mysterion* brinda al hombre el misterio de Dios bajo el velo de una realidad humanamente experimentable, aunque no de tal forma que estos contenidos de la experiencia humana puedan ser utilizados a manera de analogías o de recursos que ayuden al conocimiento. Y no es que alguna de las realidades intramundanas se convierta caprichosamente en signo de algo radicalmente distinto; antes bien, su íntima afinidad con esta experiencia intramundana orienta los presentimientos del hombre en el camino que conduce hacia el misterio salvífico de Dios, que desea comunicársele sacramentalmente. Este misterio aparece en su concreción y plenitud supremas en Jesucristo, en quien Dios está presente como hombre entre los hombres, aunque «sin confusión» [12], de forma tal que quien ve y toca a Jesús ve a Dios (cf. Jn 12,45), pero sin alcanzar por ello una experiencia y una visión adecuada de Dios. Encontramos a Dios cuando encontramos a Jesucristo. Sin embargo, no vemos o tocamos inmediatamente a Dios en Jesucristo. Dios está en Jesucristo con nosotros los hombres, pero ocultándose al mismo tiempo en una lejanía mayor aún que aquella en la que él, en cuanto Dios, invade graciosamente hasta el núcleo más íntimo de nuestra persona. Existe para nosotros los hombres una cercanía, que es cercanía precisamente porque nos permite encontrar lo que está próximo a la decisión personal; pero que es también lejanía por el hecho de que la envoltura corporal aleja de nosotros la intimidad espiritual propia del ser objeto del encuentro.

De esta forma, el hombre puede encontrar a Dios, porque Dios ha venido corporalmente a nosotros en Jesucristo, haciendo posible el encuentro con el hombre. Sin embargo, aquello que en definitiva debe realizarse en este encuentro, a saber: la unidad vital en la participación del encuentro intratrinitario, sólo puede tener lugar entre Jesucristo, el Hombre-Dios y nosotros los hombres, porque el Señor en cuanto resucitado, en nuestro encuentro corporal con él, toca ahora nuestra intimidad personal por medio de su Espíritu Santo, y lo hace de una forma que, en última instancia, no puede ser objetivada ni materializada. El ἀσυγχύτως del Concilio de Calcedonia no sólo se extiende, pues, al ser divino-humano de Jesús, sino también a la forma de verificarse nuestro encuentro con él por la fe: como encuentro corporal, que sigue siendo posible para nosotros como encuentro con el Dios hecho hombre, aun después de su resurrección, en virtud del testimonio de la predicación de la Iglesia; pero sin que pueda ser considerado dicho encuentro como la auténtica unión con él, definitiva para la salvación; esta unión es más bien un proceso que en nuestra fe corporal en Jesús, el Cristo resucitado, acaece como la alteridad «sin confusión» de una unión con él por medio del Espíritu Santo.

[12] Concilio de Calcedonia (DS 302).

Esto es lo que significa, pues, propiamente el *mysterion:* una realidad que supera nuestras posibilidades de conocimiento porque sobrepuja a la mera manifestación visible; pues la dimensión corpórea no sólo nos facilita el acceso —en el plano didáctico— al conocimiento o, al menos, al presentimiento de su propio contenido, sino que además presencializa y contiene realmente en sí la realidad incorpórea. Por tanto, el velo corporal del *mysterion* tiene que atraer también hacia sí la atención del hombre, precisamente porque es envoltura y signo que señala hacia lo que en él se contiene; por eso no cabe pasar de largo ante estos signos, sino que es preciso encontrar su auténtico contenido al contemplarlos. Pero, al mismo tiempo, la envoltura del *mysterion* tiene que señalar más allá de sí misma, hacia algo distinto, o a través de su propia entidad hacia una realidad que halla presente en su estrato más profundo, aunque «sin confundirse» con ella. El *mysterion* de la Iglesia es una copia del *mysterion* de Cristo, que continúa viviendo en ella. La Iglesia designada como cuerpo de Cristo se encuentra en la más íntima conexión con el cuerpo eucarístico de Cristo (1 Cor 10,16s); y es obviamente la presencia del Señor la que fundamenta esta afinidad. Ella nos remite a la corporalidad con la que Dios estuvo entre los hombres en Jesucristo y que una larga serie de afirmaciones antignósticas del NT se esfuerzan en destacar (cf., por ejemplo, Jn 1,14; Gál 4,4; 1 Jn 1,1ss).

b) Notas históricas.

Esto es lo que en la predicación de la Iglesia se quiere afirmar con el término sacramento. Es verdad que, en un proceso de reducción y precisión —constatable asimismo en otros campos de la historia del espíritu—, aunque también de abstracción en las afirmaciones conceptuales, el lenguaje técnico teológico redujo el concepto de sacramento a las siete acciones simbólicas que encontramos ya desde el siglo XI y que más adelante fueron proclamadas por el magisterio de la Iglesia. Sin embargo, esta fijación permite aplicar legítimamente a la Iglesia el concepto de sacramento, aunque dentro de cierta analogía. Precisamente la desemejanza en esta aplicación analógica es importante para la interpretación de las relaciones que median entre la Iglesia y los sacramentos concretos. La definición del Tridentino, según la cual Cristo instituyó siete sacramentos, enumerados por su nombre y no más ni menos [13], no se opone a la afirmación de que la Iglesia sea sacramento en un verdadero sentido. Baste recordar a este respecto que el Tridentino comprende bajo la palabra sacramento aquellas acciones que representan y garantizan la presencia eficaz de Cristo en el momento de la acción litúrgica. Por el contrario,

[13] DS 1601.

la Iglesia es aquello que antecede a toda acción (cuya «validez» consiste precisamente en ser la acción sacramental de la Iglesia) y es sacramento que perdura a lo largo de la historia, actualizándose justamente en las siete acciones sacramentales.

La antigua definición proveniente de la época de Agustín y recogida por el Concilio de Trento, que describe los sacramentos como «formas visibles de la gracia invisible» [14], es perfectamente aplicable al *mysterion* de la Iglesia. Porque si la voluntad salvífica de Dios es el fundamento de la salvación o, mejor aún, si la salvación misma se comunica en Cristo y en su gracia, la Iglesia es también el signo y la garantía —instituidos por Cristo e insertados en la historia— de esta voluntad salvífica respecto al mundo. Ya en el NT se halla firmemente arraigado el principio de que «fuera de la Iglesia no hay salvación» (aunque no sea del todo fácil interpretarlo). Este principio es válido también en su formulación inversa o en su contraformulación negativa: dentro de la Iglesia está la salvación; la Iglesia visible es signo y garantía de la salvación. La otra afirmación del Tridentino de que los sacramentos «contienen la gracia que significan» [15] es asimismo literalmente aplicable a la Iglesia. En cambio, si la afirmación de que los sacramentos contienen y *comunican* la gracia no parece ser aplicable de igual modo y de forma inmediata a la Iglesia, no es porque no se cumpla en ella, sino porque tal afirmación hace referencia a la actuación realizada por la misma Iglesia-sacramento, pero no se identifica con ella. La Iglesia es sacramento porque en su estructura social visible «contiene» la gracia del Espíritu del Señor resucitado, pero también porque la «comunica» a los hombres al distribuirla en cada momento y en cada lugar por medio de unas acciones concretas específicamente suyas y, por tanto, sacramentales.

Hemos de conceder que la designación de la Iglesia como sacramento no fue utilizada hasta nuestros días, pero también es cierto que el magisterio del Vaticano II la hizo suya y sacó de ella ciertas consecuencias prácticas. Esta observación restrictiva no ha de entenderse como si implicase una visión esencialmente nueva de la Iglesia en su referencia a la salvación o como si se hubiese desplazado esencialmente el acento al considerar los elementos constitutivos de la Iglesia. De «nuevo» no hay más que la aplicación expresa del concepto de sacramento en su sentido más estricto y preciso: la realidad significada por este término es antiquísima.

Puede parecer, a primera vista, sorprendente que la teología medieval no designara a la Iglesia como sacramento, reservando este concepto para las siete acciones sacramentales. Este dato se sitúa en conexión con el desconocimiento absoluto, por parte de la teología medieval, de un tra-

[14] DS 1639.
[15] DS 1606.

tado eclesiológico propiamente dicho. Y ello por una razón que podría ser interesante para nosotros. Los misterios de la salvación o, por mejor decir, el misterio salvífico de Dios en Jesucristo era estudiado por la teología sistemática de la Edad Media en el contexto de la doctrina acerca de Dios y de su actuación en la creación y en la redención. En cambio, la Iglesia era para dicha teología más bien el marco y el ámbito, el instrumento y el receptáculo en los cuales y a través de los cuales eran actualizados los misterios salvíficos de Dios realizados de una vez para siempre; así, la Iglesia era considerada en sí misma como menos importante y, en todo caso, como no merecedora de un tratado sistemático propio. Pero si es precisamente la Iglesia la que proclama los misterios salvíficos de Dios y profundiza en la reflexión teológica, entonces ella se entiende —cosa que no se había reflejado propiamente en un tratado teológico— como el sacramento global en que los misterios salvíficos se hallan radicados sacramentalmente y se hacen presentes al hombre en el espacio y en el tiempo.

La concepción directa y expresa de la Iglesia como sacramento fue adquiriendo una vigencia cada vez mayor en la teología alemana posterior a la segunda guerra mundial. Si del autor de estas páginas se ha afirmado que «le pertenece el mérito de haber contribuido a que este concepto y esta expresión se abrieran paso» [16], esto sólo puede significar que él ha tratado el tema de la sacramentalidad de la Iglesia en una síntesis y en un estudio propios, aunque desde algunos aspectos meramente preliminares [17], haciéndolo así objeto quizá de una mayor atención, pero sin que ello implique el haber puesto en marcha una temática nueva. En el lugar citado, Bernards señala una serie de teólogos que han hablado con cierta coherencia de la Iglesia como sacramento, ya antes de que el Vaticano II adoptara esta expresión. Y enumera principalmente a K. Rahner, Th. Soiron, E. Schillebeeckx, V. Warnach, H. de Lubac, Y. Congar, P. Charles, E. Mersch. Lo que aquí tiene menos importancia es el hecho o el modo en que estos autores han utilizado determinados calificativos o atributos para caracterizar las diferencias entre la Iglesia y sus acciones sacramentales concretas, como los de sacramento primordial, sacramento radical, sacramento fundamental, sacramento de la humanidad y otros semejantes. En cuanto a la necesidad de tales atributos y a la utilidad de cada uno para prevenir malentendidos, se puede mantener la opinión que se desee. Lo importante es que la sacramentalidad de la Iglesia preocupe a los autores citados al igual que a otros muchos. Los juicios críticos formulados por algunas recensiones se refieren propiamente, y en la mayoría de

[16] M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament:* MThZ 20 (1969), 29-54.

[17] O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament,* Francfort, ³1963 (hay traducción española bajo el título *La Iglesia como sacramento original,* San Sebastián, 1965).

los casos, no a la interpretación de la Iglesia como sacramento, sino a otras precisiones más o menos justas, sobre todo en lo que respecta a la relación de la Iglesia sacramental con las siete acciones sacramentales concretas.

Todo lo que en la época posterior a la segunda guerra mundial se dijo de la Iglesia como sacramento, entendido de esta forma directa y expresa, tiene su punto de arranque ya en los años treinta y en parte también en los primeros decenios de nuestro siglo. Baste señalar aquí la visión panorámica presentada por E. Bernards [18]. En los debates de la comisión teológica del Vaticano II en torno a la constitución dogmática *Lumen gentium* se alegó, como motivo de sospecha, que la moderna designación de la Iglesia como sacramento había encontrado ya en el modernista G. Tyrrell un enérgico portavoz [19]. Sin embargo, cabría disipar este escrúpulo con la observación de que tal opinión no era patrimonio de Tyrrell; además había sido utilizada por él partiendo de la idea de que el origen de los siete sacramentos concretos no debía ser atribuido a la institución del mismo Cristo (tal como lo pretendía la enseñanza de la Iglesia), sino que podría ser explicado como desarrollo del sacramento original de la Iglesia en el decurso de la evolución posterior.

Todavía hoy podemos tropezar a veces con el reproche contra el que ya tuvo que defenderse Ernst Commer al comienzo de este siglo: la afirmación de un octavo sacramento cuando, según el Tridentino, Cristo había instituido siete sacramentos, «ni más ni menos» [20]. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en el caso de la Iglesia no se trata de una acción sacramental junto a otras siete, sino de una realidad básica sacramental que actualiza y realiza su propia sacramentalidad en esas siete acciones específicas.

El siglo XIX, en no pocos de sus más importantes teólogos, nos brinda la idea de la Iglesia como el gran sacramento, aunque a veces pueda producir la impresión de que la afirmación de la sacramentalidad de la Iglesia haya sido utilizada con cierta timidez. Dado el uso tan preciso y restringido del concepto de sacramento, aquellos teólogos tenían que precaverse constantemente de no incurrir en la sospecha de confusión en sus conceptos y de una comprensión no católica del sacramento. El Concilio Vaticano II ha mostrado en este punto una mayor resolución al presentar a la Iglesia como el sacramento universal de salvación; y el hecho de que esto haya tenido lugar en diversos pasajes sumamente representativos demuestra la seriedad con que deberá ser tomado el empleo de este concepto para designar a la Iglesia. Ya en el comienzo de la constitución dogmática *Lu-*

[18] *Loc. cit.*
[19] *Christianity at the Cross-Roads*, 1909.
[20] DS 1601.

men gentium se afirma que la Iglesia es «en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» [21]. De este modo, las afirmaciones del primer párrafo de la constitución se sintetizan en el concepto de sacramento; en él, además, fue corregida, por así decirlo, la expresión que Juan XXIII había utilizado todavía al anunciar el Concilio, según la cual la Iglesia es luz de las naciones: «Ecclesia lumen gentium» era para Juan XXIII el programa en que habría de enmarcarse el Concilio convocado por él [22]. El Concilio debería contribuir a que esta luz brillase de nuevo. Es verdad que en el Concilio mismo la idea fue mantenida, aunque no sin alguna corrección, que puede parecer pequeña, pero que es importante. La constitución *Lumen gentium* refiere de forma inmediata a Cristo la expresión «luz de las naciones», y sólo la aplica mediatamente a la Iglesia en cuanto que esta luz de Cristo «resplandece sobre la faz de la Iglesia». Pero ésta es precisamente la característica del sacramento: ser una realidad terrena en la que el ser y la eficacia divinas se hallan latentes y, al mismo tiempo, significadas. La realidad divina adquiere así un reflejo que, sin embargo, sólo se puede conocer por la fe. El sacramento es, pues, *mysterion* en sentido óntico (contiene en sí la gracia de Dios de forma eficaz) y también en sentido gnoseológico (esta realidad sólo se puede conocer por la fe).

En la misma constitución *Lumen gentium,* y en un contexto referido al carácter escatológico de la Iglesia, ésta recibe el nombre de sacramento universal de salvación [23]. Precisamente en cuanto que, en su forma terrena, contiene oculta la realidad salvífica divina y la hace presente en la historia, la Iglesia posee un carácter escatológico. Su estructura terrena es pasajera, como todo lo terreno. En ella se ofrece a los hombres la divinidad que, al final de este eón, quedará libre de los velos que la encubren, asumiendo en esta libertad al hombre agraciado por ella.

Es de notar que en el *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* es precisamente su carácter de sacramento de salvación el punto de partida para la presentación y la motivación de la tarea misionera de la Iglesia [24]. Ella es el sacramento universal de la salvación, legado por el Señor resucitado —y, por tanto, invisible— como visibilización sacramental del mismo Señor en cuanto mensajero de la salvación [25]. Por eso la Iglesia tiene como misión incorporar a sí misma, en su actuación misionera, a los hombres y hacerlos partícipes de la salvación que en ella se esconde.

[21] *Lumen gentium,* núm. 1.

[22] Cf. los titulares de la primera página del número conmemorativo de «L'Osservatore Romano» en la apertura del Concilio Vaticano II.

[23] *Lumen gentium,* núm. 48.

[24] *Ad gentes,* núm. 1.

[25] *Ibid.,* núm. 5.

Es verdad que en la Sagrada Escritura el misterio sacramental aparece sólo indirectamente; en cambio, a la luz de la evolución de la fe de la Iglesia y en una mirada retrospectiva se destaca con suficiente claridad. Aludiremos aquí a los tres grupos de afirmaciones más claras del NT.

Haremos referencia, en primer término, a la presentación del misterio salvífico en el primer capítulo de la carta a los Efesios. La salvación es descrita como incorporación del creyente a Cristo, salvador predestinado por Dios. La descripción culmina en la Iglesia, en la cual, como en su *pleroma,* continúa presente en la tierra la obra de la Cabeza. El misterio sacramental de la Iglesia visible, en la que la obra salvífica de Cristo adquiere perennidad —por utilizar la expresión del Vaticano I [26]—, queda aquí suficientemente clara en lo esencial.

En segundo lugar, recordemos la afirmación paulina de la Iglesia como cuerpo del Señor. Tanto en las principales cartas de Pablo (en las que destaca la dimensión horizontal de la corporeidad de la Iglesia, es decir, la unidad y la comunitariedad basadas en la corporeidad de los que pertenecen a este cuerpo) como también en las cartas de la cautividad (que acentúan más la dimensión vertical en la referencia de la Iglesia como cuerpo al Señor resucitado como cabeza) la afirmación de la Iglesia como cuerpo del Señor señala hacia una vinculación de esta forma concreta de corporeidad con la corporeidad en la que el Hijo de Dios apareció entre nosotros en Jesucristo. Así, la sacramentalidad más original, que viene dada en la unión hipostática entre Dios y el hombre en Jesucristo, se integra en la Iglesia visible y pervive en ella.

Finalmente, podemos ver insinuado el misterio sacramental de la Iglesia en el texto de Jn 19,34. Es verdad que recientemente se ha pretendido negar todo sentido sacramental al agua y la sangre que brotaron del costado de Jesús, tal como narra Juan [27]. Queda al juicio de los exegetas el precisar si esta interpretación responde o no al texto. En todo caso, no cabe olvidar que, desde una época muy antigua, este pasaje de Jn fue interpretado en primera instancia como una alusión al nacimiento de la Iglesia, como nueva Eva, del costado del nuevo Adán dormido, siendo consideradas en un segundo término el agua y la sangre en relación con los dos sacramentos fundamentales para la Iglesia: el bautismo y la eucaristía. Ambos datos juntos indican que la sacramentalidad de la Iglesia fue una convicción de la Iglesia desde tiempos muy remotos, aunque no se utilizara el concepto de sacramento, al menos en el sentido estricto de la evolución teológica posterior.

[26] DS 3050.

[27] G. Richter, *Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19,34b):* MThZ 21 (1970), 1-21.

2. *Valoración teológica*

Es preciso hacer una valoración teológica de lo que se quiere expresar con la afirmación de la Iglesia como sacramento (primordial). Lamentablemente, la palabra sacramento ha adquirido en la terminología teológica un carácter rutinario que no permite percibir con tanta facilidad el misterio que en él se oculta. Pero para la Iglesia es de vital importancia el que su visibilidad social alcance aquella fuerza de convicción que ha perdido hoy para tantos hombres y que sólo puede recobrar desde el momento en que ella misma sea relativizada. La paradoja divina de la Iglesia implica que su realidad institucional, tan incómoda para el hombre, sólo llegue a ser aceptable y válida en el ámbito de la fe cuando no se afirma a sí misma de manera absoluta como un *establishment,* sino que se halla dispuesta a ser algo relativo y funcional, tal como corresponde al sacramento en cuanto signo de una realidad que no se identifica con el mismo signo, aunque éste sea su prenda y garantía en virtud de una disposición divina.

Teológicamente, la sacramentalidad de la Iglesia es particularmente importante para tres grupos de problemas. En todos ellos se trata de la relación de la Iglesia visible con la salvación escatológica e invisible del hombre. Esta relación se despliega en tres ámbitos concretos: primero, en el problema de la eficacia y de la forma de actuación de la Iglesia, de donde se deriva, en segundo lugar, la cuestión de la necesidad salvífica de la Iglesia. Como resumen aparece entonces una vez más la cuestión de las relaciones entre institución y carisma.

a) Eficacia y acción de la Iglesia.

La naturaleza sacramental de la Iglesia acentúa precisamente la importancia de ésta para la salvación humana, por cuanto la afirmación de la Iglesia como sacramento primordial o radical no constituye propiamente una descripción esencial, sino más bien funcional. Al considerar a la Iglesia como sacramento, no nos referimos tanto a lo que la Iglesia es en sí cuanto a la forma en que esta magnitud visible ejerce su servicio para la salvación de la humanidad. Afirmamos, por una parte, que la Iglesia no es un instrumento de acción externa para la consecución de la salvación, y por otra, que tampoco es ella misma la salvación, aunque se halle en una viva vinculación con ella. En la Iglesia, lo mundano-visible y lo divino-invisible alcanzan una estrecha unidad. El que la Iglesia sea sacramento tiene su importancia, pues permite que se manifieste en el plano social el modo en que la Iglesia visible ejerce su tarea salvadora.

Pero en el caso de una organización en la que determinados hombres se hallan mutuamente vinculados por una meta común, al hombre actual le importa no tanto la clarificación de lo que esta organización es en sí cuanto la forma de alcanzar las metas propuestas. ¿Cómo «funciona», pues, la Iglesia si es sacramento?

Un sacramento ha de ser considerado en primer lugar como signo. Aquí radica, seguramente, la razón de ciertos malentendidos para el hombre pragmático actual, que considera a la Iglesia como una sociedad paralela a otras sociedades intramundanas, la cual, aunque persiga indudablemente una meta que sobrepuja lo terreno, lo hace de una forma apenas distinta de la de otras sociedades terrenas. Sin embargo, todavía para algunos teólogos esta interpretación resulta extraña hasta cierto punto, pues durante largo tiempo se ha venido atribuyendo a la Iglesia institucional una mera función dispositiva, por medio de la enseñanza y la preparación del hombre, con vistas a una salvación que se verifica entre Dios y cada hombre concreto. Pero, precisamente a causa de este desglose entre la salvación y la Iglesia como institución, ésta pudo ser absolutizada de una forma que no responde a su naturaleza.

Aunque es legítimo atribuir a la Iglesia no una mera función de signo, sino una auténtica importancia y efectividad en el problema de la salvación del hombre, resulta innegable que la función de signo es el primer dato implicado en la sacramentalidad de la Iglesia. La dimensión de su propia eficacia deberá ser explicada de tal forma que, sin eliminar el carácter de signo, determine sus rasgos específicos. Lo que la realidad del signo representa o significa se convierte, para aquel que lo acepta en la fe, en prenda de la consecución de la salvación en él representada. Por la fe el signo es aceptado con una actitud y una disposición que responden a la estructura de dicho signo. Pero el signo sacramental es interpelación del Señor (que instituyó el signo incorporándolo a la historia) al hombre, en cuyo favor el signo ha sido dispuesto como fianza. Además, la estructura del signo determinará la forma en que deberá ser aceptado por el hombre, ante el cual y en cuyo beneficio ha sido instituido. A ello hay que añadir, respecto de la Iglesia fundada como signo sacramental, que ésta no constituye una acción pasajera, sino que, en cuanto comunidad estructurada socialmente, se halla enmarcada en la serie de otras organizaciones sociales. A pesar de la singularidad propia de la sociedad eclesial, hay que decir que la Iglesia es siempre una comunidad entre otras comunidades, sociedad entre otras sociedades. Pór eso de ella brota, como llamada del Señor a los hombres, la invitación a entrar en esta comunidad, a vivir en y con esta comunidad en la ordenación que Cristo le ha dado y que ella misma ha ido concretando en el decurso de la historia. Precisamente, respecto a este último punto —la concretización de la estructura fundamental querida por Cristo a lo largo de la historia versátil—, aquel

que siente interés por la autenticidad y la singularidad de la Iglesia experimenta ciertas dificultades y escrúpulos. El hecho de que la Iglesia sea una magnitud social, y en este sentido mundana, y el que en cuanto tal tenga que ser signo de la salvación es fácilmente considerado por el creyente como una contradicción. Y en todo caso implica, sin duda, una tensión. Precisamente la fidelidad a la fe deberá procurar que esta tensión se mantenga en la Iglesia y en su vida; que la Iglesia, en su comunitariedad visible, sea el signo fidedigno de aquella salvación divina; que se haga presente y experimentable de forma mundana. La reforma de la Iglesia no debe intentar suprimir esta tensión, tratando de eliminar un aspecto en favor del otro; de ser así, la Iglesia renunciaría a su sacramentalidad, que estriba precisamente en que una realidad de la existencia humana empírica, radicada en el mundo, es signo y prenda de la comunidad de vida con Dios en la participación en su «comunidad» vital trinitaria e interpersonal.

A primera vista, la noción de Iglesia como signo sacramental de la salvación instituido por el Señor de la historia dista mucho de una concepción de la Iglesia como sociedad de hombres mancomunados para alcanzar conjuntamente un determinado objetivo religioso. No obstante, ambas visiones tienen en común la apertura hacia los hombres como objeto de esperanza. Una sociedad instituida por hombres, cualquiera que sea el objetivo al que pueda servir, descansa sobre los hombres que se incorporan a ella para alcanzar conjuntamente con los demás la meta que constituye el sentido y el objetivo de tal sociedad. La Iglesia, por otra parte, no es tampoco una organización que tenga sentido en sí misma. No se halla emancipada del poder de su fundador, sino que constituye la mano extendida con que Dios ofrece al hombre la salvación y pretende atraérselo a la unión vital consigo. *La Iglesia está abocada a encontrar su realización* por medio de los hombres que pertenecen a ella y que son los que la realizan. Tampoco basta con ver en la Iglesia al Dios que actúa en Cristo, pues la actuación divina no se limita a fundar la Iglesia de una vez para siempre y a insertarla en la historia. Cuando afirmamos que la Iglesia es una realidad inserta en la historia, la mano de Dios extendida en el mundo y en su historia, hay que precisar lo que significan la historia y el mundo, la sociedad y la Iglesia: una comunidad de hombres que en medio del mundo y de la humanidad han sido requeridos por la llamada de Dios e incorporados a la Iglesia como signo sacramental de la voluntad salvífica divina. Por tanto, la Iglesia como sociedad sacramental, Cristo en cuanto fundador de la misma historia y los hombres como sus destinatarios no constituyen de hecho una tríada. Se trata más bien de los hombres en cuanto que están unidos en la Iglesia y en ella son mantenidos en estrecha compenetración por Cristo resucitado a través de su Espíritu Santo.

De momento, esta reflexión tiene para nosotros importancia en el sentido de que la Iglesia como signo sacramental no sólo puede ser considerada en la dirección que va de Dios hacia los hombres. El hecho de que Dios haya proyectado e instituido la Iglesia como signo de su voluntad salvífica determina de tal modo la reciprocidad, que la orientación de los hombres hacia Dios coincide necesariamente con la orientación de Dios hacia los hombres en la Iglesia visible, y ambas tienen que desembocar conjuntamente en ella.

Esta reciprocidad entre Dios y los hombres que se reúnen en la Iglesia como signo de su «entrega» recíproca puede ser ilustrada con gran claridad por medio del concepto del reino de Dios. Juan Bautista predicaba el reino de Dios como algo inminente (Mt 3,2); Jesús inicia su predicación con el tema del reino que empieza a alborear (Mc 1,15), y la Iglesia se consideró desde un principio como visibilización del mismo, de tal forma que la *metanoia* que caracterizaba la predicación del Bautista y de Jesús se concretaba en la conversión a la Iglesia por medio del bautismo (cf. Act 2,38-41, etc.). El reino de Dios es, en primer término, la aproximación graciosa de Dios al hombre tal como encontró su realización fundamental en Jesucristo, en quien se materializa el acercamiento de Dios al hombre. En su obediencia, Jesús reconoció esta aproximación gratuita de Dios y, por ello, a Dios como Señor, cuya soberanía desea la salvación y cuyo reconocimiento constituye la salvación del hombre. Por lo demás, este reino de Dios está de hecho «en vosotros» (Lc 17,21), es interior; se da en el nivel de gracia en que Dios encuentra al hombre y en que este hombre se halle dispuesto a abrirse al prójimo. Pero no sería salvación del hombre si el encuentro entre él y Dios no tuviera una expresión corpórea, si en su corporeización no fuese también efecto de la autocomunicación de Dios, es decir, institución de Cristo, en quien la soberanía de Dios se realizó de forma radical. Esta corporeización de la soberanía de Dios, para ser salvación humana, no sólo deberá tener lugar en un hombre individual, sino también en la dimensión de la comunidad, de la solidaridad que, transformada por el pecado en desavenencia, debe ser redimida y convertida en reconciliación.

Si la Iglesia es signo sacramental del acercamiento de Dios al hombre, deberá ser al mismo tiempo signo sacramental, es decir, auténtica prenda de la conversión del hombre a Dios. Al convertirse los hombres entre sí en la comunitariedad ejemplar de la vida de fe de la Iglesia, establecen el signo de su conversión a Dios. «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» [28].

[28] *Lumen gentium,* núm. 1.

No se puede afirmar, por tanto, que la Iglesia sea simplemente el reino de Dios. Pero, por otra parte, tampoco se puede negar toda la razón a aquellos Padres de la Iglesia que aplicaron a ésta las parábolas evangélicas del reino de Dios. Si la Iglesia es el sacramento de la salvación, es también el signo sacramental de la soberanía de Dios. Y dado que son los hombres los que realizan la Iglesia y tienen que manifestarla como signo, es deber suyo escuchar la llamada de las parábolas del reino de Dios y seguirla, para que la Iglesia, en cuanto signo de la soberanía divina, sea digna de crédito.

La Iglesia visible es, por tanto, el lugar del encuentro entre el Dios que se revela interpelando y el hombre que cree. Lugar no significa aquí, naturalmente, un espacio amurallado en el que los hombres se reúnen en asamblea, sino un signo manifestativo bajo el que late el encuentro entre Dios y el hombre.

Al referirnos a la Iglesia sacramental como signo manifestativo del encuentro entre Dios y el hombre habremos de plantearnos el siguiente problema: ¿cómo queda aquí salvada aquella dimensión que, según la concepción católica, es la característica propia del signo sacramental: la eficacia «ex opere operato», que va vinculada a su condición de signo [29]; o, centrándonos en la Iglesia, su cualidad de prenda y garantía en virtud de la cual la pertenencia a ella, aunque de por sí no constituya la salvación, es su garantía sacramental y el cuerpo en cuya articulación vital participamos de la vida del Espíritu Santo que la vivifica?

Al responder a esta pregunta no cabe olvidar que la Iglesia, como todo signo sacramental, que «comunica la gracia por el hecho de significarla» [30], apela a la ratificación personal. Así como la institución en general ha de ser entendida siempre al servicio de la persona, lo mismo habrá de suceder en el caso de la Iglesia. Es verdad que la realidad del signo, que como tal es apelación a las personas a las que va dirigido, permite también expresar en el esquema de causa-efecto su infalible condición de prenda y garantía, al menos cuando el signo esté constituido por una acción. Pero este modelo conceptual no sólo encierra un carácter analógico, sino que implica un peligro no pequeño: el de entender erróneamente los sacramentos como algo más o menos mágico o bien como un mero objeto o instrumento. El hecho de que el receptor del sacramento se sienta personalmente interpelado a una decisión personal queda en este esquema muy aminorado y, en todo caso, no es suficientemente valorado como parte integrante del signo sacramental. El esquema causa-efecto puede llegar incluso a estorbar la concepción sacramental en el caso de la

[29] Concilio de Trento, sesión VII, canon sobre los sacramentos en general: DS 1608.

[30] Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 27, a. 4 ad 13.

Iglesia, pues una causa produce su efecto por medio de una acción pasajera, mientras que la Iglesia es signo sacramental previamente a su propia acción (sacramental). Ella es el sujeto que actúa con eficiencia salvífica en la palabra y en el sacramento, pero lo es porque, de forma previa a su actuación, constituye un signo sacramental de la salvación misma. A todo lo cual hay que añadir que a la realidad del signo responde mucho mejor una interpretación en categorías personales que el esquema objetivo de causa-efecto. Tomás de Aquino supo conjugar todavía ambos esquemas. Al decir, en efecto, que los sacramentos causan la gracia, destaca la efectividad del signo sacramental dentro del esquema causa-efecto; pero al añadir que comunican la gracia «significando», viene a afirmar que, bajo la imagen del signo, en el sacramento tiene lugar una apelación al conocimiento de la fe y a la decisión activa de la persona humana.

Habrá de existir, por tanto, la posibilidad de expresar también en el esquema del signo aquella dimensión que puede resultar más fácilmente comprensible en el esquema causa y efecto: la efectividad del sacramento. Lo que en el modelo causa-efecto viene expresado por el término técnico de eficacia «ex opere operato» puede ser traducido en el esquema de signo y realidad significada por el concepto de «sinceridad» o, en términos bíblicos, de «fidelidad y veracidad». La irrevocabilidad de la promesa de Dios, sellada definitivamente en Cristo, otorga a la Iglesia, como fundación suya, el carácter de garantía y fianza sacramental de la voluntad salvífica de Dios. Por tanto, si la Iglesia está ubicada en la historia como sacramento en nombre de su fundador Cristo y ejerce su propia sacramentalidad para con los hombres en la acción sacramental, Cristo continúa haciendo presente en ella aquel signo de la promesa que es él mismo: signo de la promesa divina, absolutamente veraz e irrevocable. Al establecer un signo como suyo propio, Cristo cuida de que no quede sin el contenido que en él se significa. Por eso la Iglesia es santa: no porque esté constituida únicamente por hombres santos, sino porque está incardinada en la historia como fianza del Dios santo para que aquellos que conocen, reconocen y aceptan, y sobre todo responden a este signo, viviendo en la Iglesia tal como lo exige la estructura que le ha dado Cristo, sean agraciados y santificados por la santidad misma de Dios.

Nos encontramos así ante el sentido que el signo sacramental, que es la Iglesia misma y la pertenencia a ella, tiene desde la perspectiva del hombre respecto de Dios. La salvación conseguida para nosotros por Cristo es un don de Dios que se nos comunica a nosotros los hombres en Cristo; pero este don quiere ser *commercium* en su verdadero sentido, es decir, intercambio recíproco. La Iglesia está al servicio de la mediación de la salvación, pero no como un mecanismo extrínseco a la salvación misma. La incorporación a la Iglesia deberá ser expresión del retorno del hombre a Dios, que responderá a su vez a aquella expresión en la que

Dios materializa su aproximación al hombre por pura gracia. La salvación se da, efectivamente, en un encuentro personal y «comunicante» entre Dios y el hombre, encuentro que alcanza en Cristo su perfección máxima y que está continuamente presente en la historia. Sin embargo, este encuentro se expresa por el hecho de que el signo de salutación del uno lo es también del otro. De esta manera, y como expresión de su propia entrega, Dios brinda la Iglesia, fundada por Cristo, al hombre. En ella la voluntad salvífica de Dios se materializa y aparece «expresamente» ante el hombre. Ahora será cuestión del hombre el estar dispuesto no sólo a responder internamente a la autocomunicación graciosa de Dios en una entrega interior a él, sino también a expresar esta respuesta en aquel mismo signo en el que Dios se expresa. Pero en la pertenencia a la Iglesia esta función de manifestación no se reduce a la dimensión vertical del encuentro del individuo con su Dios, pues es precisamente en la Iglesia estructurada socialmente donde el encuentro entre Dios y el hombre ha recibido su expresión histórico-salvífica, ya que la autocomunicación graciosa de Dios no se dirige al hombre como sujeto aislado e individual, sino en su incardinación en la comunidad humana. Por eso el hombre que se profesa dispuesto al encuentro con Dios tiene que expresar y realizar en la Iglesia esta profesión como una disposición en pro de la comunidad salvífica del pueblo de Dios.

Así ha de ser considerada, por tanto, la incorporación a la Iglesia; en la pertenencia a la Iglesia visible y social, el hombre deberá tender a expresar su reconocimiento de la soberanía de Dios. La Iglesia visible ha sido instituida e insertada en la historia por el Señor, como símbolo de la soberanía divina y como prenda de la voluntad salvífica de Dios sobre la historia. Por ello deberá ser reconocida por el hombre como una afirmación de esta soberanía de Dios. Y la pertenencia a la Iglesia habrá de ser entendida y realizada como pervivencia bajo la soberanía de Dios, dentro del ámbito vital de su voluntad de salvación y gracia.

b) Necesidad de la Iglesia para la salvación.

Lo que hasta aquí hemos dicho acerca de la vinculación sacramental de la Iglesia visible con la salvación invisible es lo mismo que expresaba en forma negativa el antiquísimo axioma de que fuera de la Iglesia no hay salvación. Anteriormente hemos expuesto cómo, a partir de la interpretación sacramental de la Iglesia, puede entenderse que la pertenencia a la Iglesia sea prenda de la salvación, aunque salvación e Iglesia no se identifiquen. La Iglesia ha sido instituida por Cristo en el seno de la historia como signo manifestativo de su voluntad salvífica, pero su fidelidad y veracidad transforman todo signo manifestativo instituido por él en prenda de la realización de lo significado; por eso la Iglesia es prenda

de la salvación para todo el que vive en ella, de tal forma que la pertenencia a la Iglesia es para él signo genuino de la pertenencia a Dios. En esta formulación positiva, el enunciado anterior aparece como más verosímil y no tan odioso como la formulación negativa del mismo principio: «fuera de la Iglesia no hay salvación». La exigencia de la necesidad de la Iglesia para la salvación implicada en este axioma es difícilmente aceptable para el hombre de hoy, para el que es ley suprema el pluralismo de oportunidades en el ámbito de la vida social humana. Este principio resulta asimismo difícilmente aceptable en el fuero interno para el creyente actual, porque la necesidad de la Iglesia para la salvación es interpretada en la tradición teológica como una necesidad de medio *(necessitas medii)* [31]; medio que es considerado a manera de instrumento que deberá ser utilizado forzosamente. Lo cual parece contradecir al carácter personal de la vinculación existente entre la Iglesia y la salvación e interpretar demasiado cosista e instrumental la mediación salvífica de la Iglesia.

De hecho, nos encontramos aquí ante una especie de contradicción en la formulación teológica eclesial. Por una parte, la pertenencia a la Iglesia se considera necesaria con necesidad de medio y no sólo con necesidad de precepto *(necessitas praecepti),* lo cual implicaría con mayor facilidad una interpretación de tipo personal. Pero, por otra parte, se afirma que la utilización de este medio puede ser sustituida por el deseo de él *(votum)* [32]. Ambas cosas parecen contradecirse mutuamente, pues el medio que es preciso emplear para conseguir un efecto se presenta como un instrumento material, con ayuda del cual Cristo y, en su nombre, la Iglesia producen el efecto de la gracia. Pero el deseo de este medio no es el medio mismo, sino una actitud personal que puede alcanzar el efecto vinculado a la utilización del medio aun sin utilizarlo de hecho. En el ámbito de la actuación humana ejercida por el empleo de un instrumento no existe ningún caso paralelo. Si para la consecución de un efecto es imprescindible la utilización de un instrumento, ningún deseo humano, por muy imperioso que sea respecto de un determinado efecto, puede conseguirlo sin la utilización del instrumento requerido.

Sólo se da, por tanto, esta alternativa: o bien la «necessitas medii» no debe ser entendida de manera tan estrictamente instrumental, sino de forma que posibilite la sustitución del medio por una actitud personal, o bien el carácter instrumental del medio habrá de ser tomado con toda seriedad y en sentido estricto, pero entonces el efecto representado por la gracia (cuyo mediador es el sacramento y que se identifica con Dios mismo en su autocomunicación a los hombres para santificarlos) habrá de ser considerado de un modo demasiado cosista, objetivo y como algo creado. Lo

[31] Cf. DS 3868.
[32] Cf. DS 1604, 3869-3872.

cual constituye una amenaza que se cierne de hecho sobre la historia de la teología y la piedad sacramental.

¿Podrá tal vez interpretarse la necesidad salvífica de la Iglesia a partir de su comprensión sacramental de manera que, teniendo en cuenta su carácter de necesidad de medio (aunque entendido éste en un sentido analógico), permita una comprensión más personal que deje lugar a la efectividad del deseo?

La Iglesia y la pertenencia a ella es, en cuanto sacramento, signo; y esto como expresión de una doble realidad. Dios y el hombre se encuentran mutuamente en el signo de esta expresión, ya que Dios, por medio de Jesucristo, estableció la Iglesia como signo manifestativo de su voluntad salvífica para con los hombres. Y el hombre —tal como corresponde al sentido de las cosas— realiza su pertenencia a la Iglesia como expresión de su voluntad de pertenencia a Dios. La necesidad de la Iglesia para la salvación consiste principalmente en que la Iglesia visible constituye para el hombre el signo previo en que él tiene que formular su voluntad de *entrega y su fe en Dios. Es cierto que el hombre puede expresar esto a* través de todo un cúmulo de posibilidades: puede formular oraciones vocales en las que exprese libremente y por propia iniciativa su actitud hacia Dios; puede asimismo convertir su vida entera, en sus relaciones con los demás hombres y con las cosas, en una expresión corpórea de su voluntad de servicio ante Dios. Y no solamente puede, sino que debe hacerlo. La sacramentalidad de la Iglesia y de sus siete acciones salvíficas sacramentales en sentido estricto no son tan exclusivamente sacramentales que no pueda darse también una estructura sacramental fuera de ella en la esfera de la vida humana ante Dios. Pero la Iglesia y la existencia vivida en su seno constituyen, por una parte, el marco y el ámbito instituidos por Dios —como visibilización de su voluntad salvífica de *otorgarnos* la salvación—, y por otra, la visibilización del deseo humano de *aceptar* esa salvación. Lo cual no implica necesariamente que otros signos de la entrega a Dios no puedan tener la seguridad de ser aceptados por él, si bien éstos reciben su confirmación cuando se enmarcan en el ámbito que Cristo ha dispuesto al establecer su Iglesia. El, en efecto, volvió al Padre como cabeza del linaje humano, convirtiéndose así en la garantía de que los hombres puedan encontrar el camino que conduce, desde su pecado, hasta Dios como padre. Esta característica de ser garantía fue transmitida por Jesucristo a la Iglesia, al fundarla en beneficio de la humanidad como «sacramento universal de salvación». Cuando el hombre quiere manifestarse ante Dios como creyente bajo el signo de Jesucristo y conseguir la salvación, tendrá que hacerlo también bajo aquel signo en el que Jesucristo resucitado quiso continuar presente en la historia y, por tanto, como una realidad empírica corpórea en cuanto signo manifestativo para el hombre. Pero esto es precisamente la Iglesia en

cuanto cuerpo social histórico, aunque vivificado por el espíritu del Señor resucitado, y en cuanto pervivencia del acontecimiento de Pentecostés, que continuará imperando sobre la historia.

La Iglesia es, por tanto, necesaria para la salvación por haber sido establecida como signo fundamental que expresa y realiza el encuentro entre Dios y el hombre. Al margen de la Iglesia no existe un encuentro legítimo con Dios, como tampoco puede existir al margen de Cristo. Este signo manifestativo deberá realizarse en su sentido pleno, o sea, a través del ser y de la vida en el seno de la Iglesia, tal como Jesucristo la quiso y la fundó. Es aquí donde la Iglesia, en cuanto signo manifestativo —dispuesto por Cristo— del encuentro con Dios, conserva las estructuras fundamentales que le dio Cristo, aunque hayan recibido en el decurso de la historia numerosos aditamentos humanos.

En la única Iglesia, fundada por el Señor como sacramento de salvación y como signo manifestativo de la unión por el encuentro con Dios, pueden existir numerosas subestructuras en las que se hace patente la plenitud de la única Iglesia bajo aspectos diversos. Pero cuando en las comunidades eclesiales se conservan muchos elementos, quizá cuidados con especial esmero, mientras se rechazan otras esenciales, aquéllos no pueden ser el signo manifestativo —querido por Cristo y legitimado ante Dios— del encuentro con la divinidad. Y esto, aunque los hombres, que en la actualidad viven esta antinomia condicionados por una herencia multisecular, crean realizar el verdadero signo de su encuentro con Dios y se imaginen que encuentran realmente a Dios uniéndose a él por la gracia, a través de un signo manifestativo que en realidad se ha convertido en deficiente. A no ser que incorporen a este signo de comunidad eclesial, aunque objetivamente incompleto, aquella voluntad de entrega a Dios por la fe, que el mismo Dios ha despertado y colmado con su presencia gratuita.

Cuando la Iglesia visible es comprendida como signo manifestativo sacramental ante Dios, que la ha establecido como signo auténtico de su acercamiento al hombre, el hecho de la necesidad de pertenecer a la Iglesia para la salvación experimenta cierta relativización, aunque no pueda ser totalmente eliminado. El principio «fuera de la Iglesia no hay salvación» no implica necesariamente que una clara delimitación de la pertenencia a la «Iglesia una, santa, católica y apostólica» excluya toda salvación «más allá» de estas fronteras. Significa que, independientemente de esta única Iglesia visible, no se da la salvación. Toda salvación en este mundo lleva la impronta de la Iglesia, que se halla incardinada en la historia. La existencia de la Iglesia en este mundo es —análogamente a la existencia de Cristo en nuestra historia— la garantía de que la humanidad en la tierra se halla bajo el imperio de la voluntad salvífica de Dios. En esa comunidad salvífica que es la Iglesia debería tener lugar el encuentro

y la recíproca articulación entre la voluntad salvífica divina y la búsqueda de salvación por parte del hombre. Así como la madre comprende los balbuceos de su hijo pequeño, aunque su lenguaje no haya adquirido todavía la plenitud formal de la comunicación oral interhumana, así también Dios puede contentarse con una pertenencia imperfecta al ámbito de expresión y de existencia fundado por Cristo, en el que el encuentro entre Dios y el hombre habrá de realizarse en forma plena. La plenitud de la Iglesia sacramental establecida por Cristo se ha desplegado, en el decurso de la historia, en «comunidades eclesiales» [33], que, a causa de los elementos esenciales que perviven en ellas, continúan siendo «eclesiales», aunque no sean «Iglesia» en sentido pleno por carecer de algunos elementos estructurales queridos por Cristo para su Iglesia visible.

Sin embargo, hemos de precavernos de ciertas simplificaciones al establecer esta distinción entre la única Iglesia, condicionada irrevocablemente por unas estructuras establecidas por Cristo, y las comunidades eclesiales (así denominadas por el Vaticano II porque conservan rasgos centrales de la Iglesia fundada por Cristo, aunque hayan abandonado otras propiedades irrenunciables). Sobre todo, no podemos identificar el hecho de las divergencias existentes con la constatación de una culpa en aquellos hombres que pertenecen a «una comunidad eclesial». Por otra parte, cuando se comprueba la ausencia de ciertos elementos estructurales que Cristo ha querido en su Iglesia —por ejemplo, el reconocimiento del ministerio de Pedro, que perdura en el papado—, tampoco cabe olvidar que en nuestra propia Iglesia, aunque posea todos los elementos queridos por Cristo, éstos han sido tan sofocados en el decurso de la historia por aditamentos humanos —a veces demasiado humanos— y coyunturales que resulta difícil deslindar lo que realmente fue querido por Cristo. Tampoco podemos cerrar los ojos ante el hecho de que ciertos elementos estructurales queridos por Cristo para su Iglesia han sido a menudo pospuestos y olvidados, quedando frecuentemente tan marginados en la conciencia universal de la Iglesia, que, aunque pervivan en teoría, arrastran una existencia precaria, dando la impresión de que han dejado ya de existir. La confrontación o el nuevo encuentro con las comunidades eclesiales separadas ha contribuido mucho, y seguirá contribuyendo, a que estos elementos se reintegren plenamente no sólo en las estructuras objetivamente establecidas, sino también en la conciencia viva de la vida eclesial.

Respecto a la concepción de la Iglesia como sacramento, encierra especial importancia la relación interior-exterior. Precisamente porque la Iglesia ha de ser comprendida como signo sacramental, tiene que ser considerada también como una realidad visible y social cuyo sentido se realiza plenamente en el encuentro salvífico entre Dios y el hombre garantizado

[33] *Unitatis redintegratio,* núm. 19.

por ella. Pero esto arrastra consigo el constante peligro de buscar no sólo la esencia de la Iglesia, sino también sus posibles formas carenciales y sus deficiencias de realización únicamente en su ámbito exterior y empírico. De hecho, no cabe separar a la Iglesia en cuanto signo y realidad visible de la Iglesia que se realiza en la intimidad creyente de los hombres que pertenecen a ella. Por eso no podemos considerar tampoco las estructuras deficientes de la vida eclesial externa sin atender también a sus efectos en la intimidad de los creyentes, o viceversa. El Concilio Vaticano II ha insistido más que otros documentos anteriores en que «la plena pertenencia» [34] a la Iglesia implica estos dos factores: la animación por la gracia del Espíritu Santo, o sea, una dimensión interior, y la pertenencia a la Iglesia visible en la profesión comunitaria de la fe, en la comunidad de los sacramentos y en el reconocimiento de la estructura jerárquica de la Iglesia basada en la sucesión apostólica; esta pertenencia a la Iglesia visible manifiesta y sirve de mediación sacramental a dicha dimensión interior. De todo lo cual se deduce que las deficiencias de la Iglesia no sólo radican en la carencia de elementos estructurales meramente exteriores, sino también en las deficiencias internas de la Iglesia y, consiguientemente, en el pecado.

Dado que el signo sacramental, y, por tanto, también la Iglesia, cumple su función esencial cuando el signo y lo significado se hallan en mutua concordancia (pues la realidad significada no sólo abarca el don de la gracia por parte de Dios, sino también la defectible decisión del hombre en favor de Dios), la función de la Iglesia que nosotros hemos vinculado al concepto de su necesidad para la salvación puede encontrar un cumplimiento deficiente a causa de ambos factores. Es posible que se cumplan de algún modo todas las exigencias necesarias para la pertenencia a la Iglesia en cuanto signo visible y falten, sin embargo, aquellas otras que se requieren para la consecución de la salvación o aun ésta misma en lo que encierra de realización intramundana «como prenda» (cf. 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14). Tal sería el caso de alguien que fuese miembro de la Iglesia visible por la práctica de una solidaridad en la profesión de la fe, en los sacramentos y en el reconocimiento de la jerarquía establecida por Cristo, pero que se condujese al mismo tiempo de una forma tal que desmintiera esta pertenencia a la Iglesia visible, impidiendo que ésta fuera un auténtico signo de su orientación hacia Dios. La correlación entre la pertenencia a la Iglesia visible por una parte y a Dios en la gracia por otra se hace patente sobre todo en el hecho de que un hombre que fuera todavía miembro de la Iglesia visible, pero por la pérdida de la gracia de Dios no cumpliese ya el sentido de esta pertenencia, no podría participar —aunque conservase su pertenencia a la Iglesia— en la comunidad de la mesa eucarística, que

[34] *Lumen gentium*, núm. 14.

constituye el núcleo central de la visibilidad eclesial. Su alejamiento pecaminoso de Dios imposibilitaría también su relación con la comunidad eclesial en su manifestación más sólida. Por tanto, en el caso de un hombre incorporado aún a la Iglesia, pero alejado de Dios por el pecado, las deficiencias respecto a la realización del carácter sacramental de la Iglesia no constituyen algo puramente interior, sino que afectan también a la vida misma de la Iglesia en lo que tiene de signo, de dimensión sacramental y, por tanto, de visible.

Por el contrario, puede suceder también que un hombre pertenezca a la Iglesia en cuanto signo de la salvación establecido por Cristo, pero no en el sentido pleno que, según la fe católica, sólo se realiza en la Iglesia edificada sobre el ministerio de Pedro que pervive en el papado y sobre el colegio apostólico que, en virtud de la sucesión apostólica, perdura en el colegio episcopal. Pero esta pertenencia parcial se debe a que la comunidad eclesial a que él pertenece se separó de alguna manera, en el decurso de la historia, de esa Iglesia querida por Cristo, sin que ello pueda ser imputado a una decisión culpable personal del hombre concreto que vive en el deseo de una relación, expresada eclesialmente, con Dios y su soberanía en Jesucristo. Esta persona conseguiría la salvación no *a pesar de,* sino precisamente *en virtud de* que vive en esta estructura, aunque «deficiente» de eclesialidad, pues esa comunidad participa siempre de la Iglesia de tal manera que Dios acepta esta forma incompleta como expresión suficiente del retorno a Dios por la fe que existe en este hombre.

La Iglesia visible encierra también una eficacia como «signo universal de salvación» cuando se trata de hombres que ni siquiera han sido incorporados socialmente a ella por el bautismo, pero que, impulsados por la gracia de Dios, siguen el dictamen de su propia conciencia, que se halla orientada de algún modo —aunque quizá no del todo explícito— hacia Dios y hacia su voluntad. De tales hombres ha afirmado el Concilio Vaticano II que «la divina providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que, sin culpa por su parte, no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que entre ellos se da, como preparación evangélica y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan la vida» [35]. En ellos, la Iglesia se manifiesta como prenda sacramental de la salvación, de forma que también ellos pertenecen a aquella comunidad humana y a aquella historia en la que Cristo, juntamente con su Iglesia, han marcado su impronta, señalándola como una realidad situada dentro del ámbito de la salvación y bajo la voluntad salvífica de Dios. Este signo o impronta

[35] *Ibid.*, núm. 16.

incluye en sí los rasgos peculiares de una comunidad a la que deberán incorporarse todos los hombres para que experimenten en sí la eficacia propia de la misma. Pero si se trata de personas que, sin una decisión personal culpable en contrario, viven fuera de la estructura visible de tal signo, éstas participan de aquella realidad de la que dicha impronta es prenda y garantía. Esto es lo que quiere afirmar el Vaticano II cuando habla de la ordenación de todos los hombres de buena voluntad a la Iglesia, en virtud de la cual reciben también la gracia, que es siempre gracia eclesial. También aquí se cumple el principio «fuera de la Iglesia no hay salvación». Toda salvación es regalo de la voluntad salvífica universal de Dios. Pero ésta se ha objetivado y adquiere dimensión histórica en el Hijo de Dios hecho hombre y en su Iglesia, en la que Cristo se ha creado un «cuerpo», imprimiendo así su impronta en la humanidad.

c) Institución y carisma.

Finalmente, la reflexión teológica sobre la sacramentalidad de la Iglesia tiene que centrarse en las relaciones entre el signo y la realidad significada. Esta reflexión implica una serie de preguntas de las que nosotros habremos de plantearnos todavía algunas, aunque ya han sido discutidas en parte. La primera dice así: ¿en qué consiste el signo del sacramento de la Iglesia? En segundo término habremos de preguntarnos: ¿cuál es la realidad significada, invisible de por sí y que adquiere visibilidad vicariamente en el signo? Esta realidad se designa generalmente con el nombre de gracia. Pero la gracia se manifiesta también como una realidad heterogénea, porque su signo sacramental, que es Cristo y la Iglesia, se despliega en numerosos signos particulares con diversas formas. Ahora bien, dado que los sacramentos comunican la gracia de la que son signos sensibles [36], su diversa estructura deberá señalar también hacia una diversidad en la gracia. En este sentido apunta también el hecho de que, tanto en la Escritura como en la reflexión teológica, existen diversos nombres y diversos modelos de comprensión para la realidad de la gracia, bajo los cuales se intenta comprender la realidad divina de la gracia en su forma humana y mundana. Así también, en el caso de la Iglesia como sacramento de la salvación, habrá que preguntar por la fisonomía del signo como referencia a la esencia y a la estructura de la gracia significada y comunicada por su medio.

La sacramentalidad de la Iglesia descubre su importancia para una recta comprensión de su esencia carismática cuando empezamos dirigiendo nuestra atención a la Iglesia social visible, es decir, al signo sacramental. Partiendo de la consideración del carácter carismático de esta Iglesia, in-

[36] DS 1606.

tentaremos luego contemplar la relación entre ambos factores. Naturalmente, aquí sólo podemos exponer la estructura básica de esta relación. El esfuerzo en este sentido es tanto más importante cuanto que la Iglesia, en su caminar a través de la historia, ha ido añadiendo numerosos elementos que exigen una constante revisión y autocrítica en cuanto a su estructura querida por Cristo.

Por tanto, al considerar a la Iglesia visible, es decir, a la comunidad salvífica en su estructura y en su forma social, nos referimos a la configuración del signo visible en la realidad sacramental de la Iglesia. A partir de la visión sacramental de la Iglesia habría que corregir dos prejuicios que, precisamente en nuestro tiempo, dificultan la reflexión sobre la misma. Ante los ojos de aquellos que adoran la organización se impone ahora cierta relativización de la institución eclesial; en cambio, a los enemigos de la Iglesia como sociedad, a los espiritualistas e individualistas a ultranza («cristianos sin comunidad»), habrá que recordarles el hecho de la vinculación de la salvación y aun de Dios mismo a la Iglesia.

Al hablar de cierta relativización originada en la Iglesia visible a partir de su naturaleza sacramental, se tropieza fácilmente al principio con reacciones negativas. Y esto no sólo entre algunos representantes de la Iglesia establecida, temerosos de que cuando se relativice la Iglesia visible se les ponga a ellos mismos en tela de juicio. Por una extraña coincidencia, los que hablan de la Iglesia como sacramento incurren no raras veces en la sospecha de espiritualismo y en el reproche de que no toman suficientemente en serio a la Iglesia visible. En este aspecto no se atiende suficientemente al hecho de que esa relativización de la Iglesia social visible va estrechamente unida a una mayor valoración —a la que aludiremos luego expresamente— de la misma Iglesia visible. Entendemos aquí esta relativización de la contextura visible y social de la Iglesia en un doble sentido.

El hecho de que en el ámbito de la salvación, la más personal de todas las realidades, no sólo exista una vinculación comunitaria recíproca, sino que ésta tenga lugar en la figura de una sociedad constituida no tiene importancia por sí misma. La importancia se debe más bien a que el alcance de la configuración social de la Iglesia radica en estar referida a una realidad que no es ella misma, sino que es realizada por ella a través de la figura de un signo. Si los sacramentos comunican la gracia al significarla («significando», como dice Tomás de Aquino), esto es verdad también de la Iglesia en cuanto sacramento. Pero un signo es algo relativo por su propia esencia; señala hacia otra cosa, y sólo en cuanto lo hace así cumple con su significado. Por eso, en cuanto señala a algo distinto de sí mismo o hacia una realidad más honda latente en él, el signo realiza su sentido y su esencia como tal signo. Por tanto, aquel que pretendiese absolutizar la institución eclesial, como si ésta fuese en sí misma la salvación, situaría

a la Iglesia fuera del lugar que le corresponde, poniendo así en entredicho su trascendencia salvífica. Este carácter relativo de la Iglesia se articula en el dato de que sus miembros tienen que ejercer su ministerio salvífico bajo la forma del testimonio, es decir, de la referencia explícita a aquello que está latente en la Iglesia. La Iglesia como vinculación social de hombres que buscan, reciben y comunican la salvación no ha de ser interpretada de forma puramente pragmática, como una asociación que une entre sí a sus miembros con la mira puesta, por ejemplo, en el ejercicio de un deporte común, sino que la Iglesia, previamente a la realización de su existencia por la decisión de sus miembros, se halla referida como signo sacramental a esa misma salvación que tiene que comunicar. El testimonio de sus miembros y heraldos convierte luego en explícita esta referencia. No sólo podemos jugarnos nuestra salvación por el hecho de volver las espaldas (culpablemente) a la Iglesia visible, sino también por absolutizarla, es decir, por no asentir a su relación con la salvación —que no se identifica con la Iglesia visible— ni dar testimonio de ello. El convertir un «medio» en fin implica siempre el trastrocar el medio en contra de sí mismo. El confundir una expresión con la realidad expresada equivale a enajenar, de su propia esencia y sentido, a dicha expresión. No se pueden enfrentar o desvincular entre sí dos magnitudes correlativas, como son la Iglesia visible y la salvación representada por ella y transmitida por su medio, sin negar ambas. Afirmar una relativización de la Iglesia visible no significa en absoluto desvalorizarla; antes al contrario, subrayar su propia realidad y sentido.

Un segundo aspecto de lo que queremos decir con la relativización de la Iglesia visible se halla en estrecha dependencia de lo anterior. Lo dicho hasta aquí es esencial: la Iglesia visible, a pesar de toda su importancia, habrá de ser considerada como algo relativo si se la contempla atendiendo a su naturaleza. Es necesario recorrer el camino hacia la comunión con Dios que viene señalado por este signo. Pero el segundo aspecto de esta relativización es probablemente más difícil de llevar a cabo. Se trata, en efecto, de la constante necesidad de examinar con atención qué es lo que en la Iglesia visible, tal como ella se nos ofrece aquí y ahora, forma parte de la estructura fundamental establecida por Cristo —siendo ésta inalterable—; estructura en la que, dado que participa del signo sacramental, se puede descifrar aquella corriente vital, íntima e invisible, latente en la Iglesia en cuanto signo, que tiene lugar entre el Señor y el hombre redimido por él. De ella hay que deslindar otros aditamentos o concreciones que quizá han clarificado en otras épocas el sentido de la Iglesia en cuanto signo, pero que para el hombre actual más bien lo ocultan, recubriendo la estructura fundamental querida por Cristo.

Precisamente aquí se sitúa hoy la confrontación por parte de aquellos que creen en Cristo, pero que estiman al mismo tiempo que no pueden

llegar en modo alguno a una avenencia con la Iglesia. Quien piense que la Iglesia, precisamente en cuanto signo sacramental, ha de ser tomada en serio en lo que encierra de realidad histórica mirará con cierto escepticismo el puritanismo que pretenda considerar como válidas únicamente las estructuras provenientes de Cristo. A pesar de toda la buena voluntad para deslindar y distinguir lo que es un mero producto de la historia de lo que es hoy históricamente necesario, este proceso de clarificación no podrá llevarse a cabo en la actualidad sin una buena dosis de paciencia y de cuidadoso examen, y sobre todo no sin tener en cuenta las diversas maneras en que, dentro de la Iglesia universal, la realidad permanente y suprahistórica puede concretarse en una realización histórica determinada. Si al reflexionar sobre la sacramentalidad de la Iglesia se supone que su misión esencial consiste en hacer presente, en su contextura visible, la salvación invisible que acaece entre Dios y el hombre, y se piensa además que todo esfuerzo humano en la vida de la Iglesia tiene que tender a configurar este carácter de signo —propio de la vida visible de la Iglesia— de la forma más auténtica posible en virtud de su correspondencia con la verdad, quizá no nos parezca tan grave la confrontación tumultuosa de nuestros días en torno a muchos elementos de la figura y la imagen de la Iglesia. Para hacer más inteligible el signo de la Iglesia habrá que modificar ciertamente muchas cosas en su imagen exterior. Sin embargo, no siempre resulta fácil dilucidar qué es lo que pertenece a ese ámbito superfluo que recubre lo esencial. Para reconocerlo es necesaria la confrontación, aun a riesgo de desechar también otros elementos inalienables de la Iglesia sacramental; proceso que sólo podrá quedar garantizado por el influjo y la asistencia del Espíritu prometido a la Iglesia. Será necesario un diálogo lleno de comprensión, una confrontación paciente y, sobre todo, una gran confianza en el Espíritu Santo, que el Señor ha prometido a su Iglesia como garantía de la permanencia de su identidad, para que la relativización rectamente entendida de la Iglesia visible no conduzca a su disolución; pero, por otra parte, para que tampoco el aferrarse a todo lo que en la Iglesia es visible de hecho se convierta en un anquilosamiento dentro de formas ligadas a una época concreta y necesitadas de reforma.

El primer aspecto, pues, era éste: la Iglesia visible queda relativizada por su sacramentalidad. Pero al mismo tiempo, a partir de la concepción sacramental, se subraya nuevamente la dimensión visible de la Iglesia y su contextura social en virtud de su fundación. Quien presente a la Iglesia como sacramento asume necesariamente la odiosa tarea de proclamar la importancia y la necesidad inalienable de la Iglesia visible y social ante el hombre moderno, tan hostil a todo lo que signifique institución. Pero esto solamente es posible, y sólo se hará de acuerdo con la verdad, si al mismo tiempo mantenemos alerta la mirada del hombre y abiertos sus ojos para captar la dimensión relativa de esta Iglesia visible. El misterio

de la Iglesia exige tener en cuenta por igual ambos aspectos, pues sólo entonces, para aquel que se halle orientado a la fe escatológica, será aceptable la vinculación a una «sociedad» humana y será realizable en una forma humana y corpórea la dimensión escatológica espiritual.

La referencia a la Iglesia visible social abarca no sólo su existencia, sino también su esencia. Si la Iglesia es sacramento, esto significa que en su existencia, en virtud de la disposición de Cristo, va implicada la vinculación recíproca de la salvación a la Iglesia y de la Iglesia a la salvación. En principio no existe salvación alguna al margen de la Iglesia que no haya adquirido una contextura humana en la Iglesia visible y que, en consecuencia, no tenga una configuración corpórea y social. Pero, en cuanto sacramento, la Iglesia es signo; por eso estamos referidos también nosotros a su propio ser. Un signo actúa siempre en virtud de su configuración determinada. Su función es manifestar algo, y por eso tiene que señalar en su contextura hacia este contenido. No obstante, hemos de hacer aquí una salvedad. Si nosotros estamos referidos no sólo a la forma concreta de existir, sino también a la manera de ser de la Iglesia visible, todo lo dicho no puede extenderse sin más y con igual premura al ámbito global visible de la Iglesia. Nadie podrá decir que todos los aditamentos que se han ido añadiendo a la Iglesia en el decurso de la historia o todo lo que ha proliferado en ella por motivos demasiado humanos deberá atraer hacia sí la atención de nuestra fe con la misma urgencia con que la atrae aquella realidad instituida por Cristo al establecer, juntamente con sus discípulos, los fundamentos de una comunidad salvífica que se ha configurado después normativamente como Iglesia bajo la acción del Señor resucitado y de su Espíritu Santo.

Pero, por otra parte, no es tan fácil trazar esta línea divisoria. Es verdad que la Iglesia deberá realizar en el curso de su historia un esfuerzo constante por eliminar aquello que es humano o demasiado humano en ella y que con frecuencia se ha convertido en superfluo, con objeto de que sus elementos originales vuelvan a ser nuevamente dignos de crédito. Pero, al mismo tiempo, lo «original» no puede consistir en una nueva reducción o retorno de la Iglesia a la contextura concreta que tuvo en el primer período de su historia. Muy raras veces podrá la Iglesia decidir y aclarar, de hoy para mañana, hasta dónde llega la afirmación de la realidad fundada por Cristo y la negación de aquellos otros elementos que han tenido su razón de ser en el devenir histórico, pero que, en su gran mayoría y por lo general, son meramente superfluos y hasta nocivos. El creyente concreto deberá afirmar la Iglesia tal como existe aquí y ahora. Pero, al mismo tiempo, la reserva frente a aquello que proviene de unos criterios humanos no sólo no está excluida, sino que es necesaria constantemente como crítica constructiva y como colaboración a purificación. Aquel a quien su conciencia le dicte, no por una actitud caprichosa indi-

vidual, sino con una base institucional, que ciertos factores resultan contrarios a la voluntad de Cristo tiene que hacer lo posible para lograr que lo querido por Dios recupere su manifestación clara. La sacramentalidad de la Iglesia exige este esfuerzo en pro de la clarificación del signo sacramental.

Por eso resulta tanto más importante aclarar qué es lo que pertenece a la estructura esencial de la Iglesia en cuanto que ésta presencializa el acontecimiento de la salvación bajo una imagen sacramental. La salvación es ciertamente una situación que se nos regala. Y precisamente ésta debe encontrar su reflejo en la correspondiente estructura de la Iglesia social en cuanto fundada por Cristo. Pero la situación de la salvación impulsa hacia una decisión siempre nueva, pues el paso de la condenación a la salvación no acaece en un acontecimiento del pasado y en una definitividad irrevocable y de una vez para siempre. La salvación acaece por el encuentro de Dios, que se comunica al hombre en Cristo y que continúa esta comunicación en el ámbito existencial de la Iglesia fundada por él, con el hombre necesitado de redención y que confiesa esta necesidad en la vida de fe de la Iglesia. Según la afirmación del Vaticano I, «el pastor eterno y obispo y de nuestras almas decidió edificar la Iglesia santa para dar continuidad a la obra salvífica del Redentor» [37]. Aquí se afirma claramente la perennidad, en la Iglesia institucional, no ya de una mera situación, sino de una obra. Lo cual, en nuestra existencia histórica, sólo puede significar que la obra de Cristo en cuanto acontecimiento en la vida de la Iglesia deberá ser actualizada de forma siempre nueva e incesante. Pero ¿qué otra cosa puede significar esto sino que la Iglesia visible expresa en un signo sacramental la actualidad histórica de una obra que se ha convertido en suprahistórica? Y esto en un doble sentido: la estructura fundamental de la Iglesia es reflejo de la estructura básica de la obra salvífica misma, y en ella esta obra salvífica es presencializada incesantemente y realizada eficazmente en el tiempo y el espacio concretos.

Aquí radica el motivo por el que la Iglesia no constituye una masa amorfa ni un pueblo desorganizado, sino un pueblo estructurado por medio de la institución de sus dirigentes. Y esto no sólo por razones sociológicas, dado que toda comunidad, para existir y ser eficiente, necesita una estructura en la que los elementos directivos sean los defensores de la unidad en la multiplicidad de la masa. Es verdad que estos motivos son válidos también en el caso de la Iglesia. Pero, por encima de todo ello, los dirigentes de este pueblo de Dios han sido consagrados sacramentalmente para representar a Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, que entró en la humanidad como salvador, invitándola a su encuentro con Dios.

[37] DS 3050.

Por eso en el seno del pueblo de Dios y de su sacerdocio universal se sitúa el ministerio sacerdotal, consagrado por un sacramento, para hacer a Cristo visible y actuante por medio de una actuación vicaria «en la persona de Cristo» [38], constituyendo así la estructura fundamental de la Iglesia. En esta situación, el sacerdote ordenado no deja de ser un bautizado, un miembro del sacerdocio universal. Precisamente la «antítesis» entre el sacerdote ministerial que ejerce su ministerio y la comunidad del sacerdocio universal hace que la Iglesia visible se manifieste como signo sacramental de la redención que acaece en el encuentro con Cristo salvador.

Pero la sacramentalidad de la Iglesia visible no sólo afecta a la Iglesia tal como existe aquí y ahora, sino también a todo su caminar histórico tal como podemos seguirlo a lo largo de los siglos. Así como en aquella estructura que, en las funciones del ministerio sacerdotal, hace presente con virtualidad salvífica el encuentro de Cristo con la comunidad se visibiliza en un signo sacramental la realidad de la Iglesia como comunidad de salvación, así también en el caminar de la Iglesia a través de los siglos —tal como puede ser conocido por la historia— se manifiesta sacramentalmente el mismo Cristo —situado en el principio de dicho caminar— como la fuente de la salvación. La Iglesia de hoy está históricamente vinculada al Jesús histórico: la confesión de este hecho es la razón por la que la Iglesia hace tanto hincapié en su propia sucesión apostólica y en la de su ministerio sacerdotal. La honda importancia de la continuidad histórica sobrepuja en la Iglesia al significado que para cada pueblo tiene su propia historia y hunde sus raíces en la sacramentalidad inherente a este fenómeno. Si la Iglesia es sacramento, lo es en todas sus propiedades esenciales, entre las que se cuenta también su historicidad. Su índole sacramental radica en que tal dimensión temporal es signo y garantía de la vinculación «vertical» de esta Iglesia concreta, en el espacio y en el tiempo, con aquel Jesucristo al que ella se encuentra unida «horizontalmente» como a su fuente. Ahora este Jesucristo es el Señor resucitado que actúa en ella. Pero precisamente porque el Señor histórico la introdujo en la historia con la promesa de estar a su lado hasta el fin de los siglos (Mt 28,20), su sucesión apostólica histórica es garantía sacramental de su unión con el Señor resucitado.

Ahora bien, aquello hacia lo que apunta la Iglesia visible y social como signo sacramental no es propiamente una realidad situada fuera de ella, sino una presencia y una actuación de Dios en la Iglesia y en la propia actuación de ésta. Por eso la Iglesia ha de ser caracterizada también como carismática en cuanto a su contextura social, aunque esto pueda tropezar frecuentemente con la repulsa y la resistencia del hombre actual.

[38] Con la determinación «agere in persona Christi», el Concilio Vaticano II caracteriza en diversos pasajes la dimensión específica del ministerio espiritual en la Iglesia.

La Iglesia visible no sólo coopera en la preparación del hombre para recibir una gracia y un carisma de Dios exterior a la Iglesia misma, sino que, en cuanto sacramento, «contiene» la actuación carismática y la presencializa corporalmente. Lo carismático en la Iglesia es el mismo Señor resucitado en cuanto que se comunica a la comunidad y a la historia humanas como principio salvador y santificador. Por tanto, no se puede separar del Señor a la Iglesia visible —por muchas deficiencias de santidad que presente en su realización concreta, dependiente de los hombres—, para dirigir sólo la atención del creyente hacia lo carismático, gracioso y divino que se oculta tras esta Iglesia. Lo carismático se identifica con el Señor resucitado, que se concreta en esta Iglesia. La Iglesia, realidad corpórea, es también, en cuanto sacramento, una realidad carismática. Por tanto, el cristiano no puede emigrar en su interior desde el ámbito de la Iglesia visible hacia el ámbito vivencial inmediato de lo carismático y lo santo.

No podemos entender de una manera demasiado estricta el concepto de lo carismático en la Iglesia. Ya Pío XII en su encíclica *Mystici Corporis* (del año 1943) sobre la Iglesia y el Vaticano II en su constitución dogmática *Lumen gentium* han afirmado que la Iglesia, por su propia naturaleza, no sólo implica —como algo latente en ella— una realidad carismática, sino que ella misma es carismática. La encíclica *Mystici Corporis* acentúa, precisamente en conexión con el análisis de la estructura «jerárquica» eclesial, la importancia de lo carismático en la Iglesia: «Nuestro divino Redentor dirige y gobierna él mismo de manera inmediata la sociedad fundada por él, pues actúa en el espíritu y en el corazón de los hombres y doblega y estimula, según su beneplácito, hasta las voluntades rebeldes... Por medio de esta dirección interior no sólo cuida, como pastor y obispo de nuestras almas, del individuo, sino que también vigila y asiste a la Iglesia universal, bien iluminando y fortaleciendo a sus presidentes para que cada uno de ellos ejerza su ministerio fiel y fructuosamente; o bien, y esto sobre todo en circunstancias difíciles, despertando en el seno de la madre Iglesia hombres y mujeres que resplandezcan por el esplendor de su santidad para servir de ejemplo a los restantes creyentes en Cristo, para el crecimiento de su cuerpo misterioso...» [39]; y, según el Vaticano II, «el mismo Espíritu Santo..., distribuyéndolas a cada uno según quiere (1 Cor 12,11), reparte entre los fieles gracias de todo género, incluso especiales, con que los dispone y prepara para realizar variedad de obras y de oficios provechosos para la renovación y una más amplia edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad (1 Cor 12,7). Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más sencillos y comunes, por

[39] AAS 35 (1943), 209-210.

el hecho de que son muy conformes y útiles a las necesidades de la Iglesia, hay que recibirlos con agradecimiento y consuelo» [40].

En ambos pasajes las afirmaciones sobre los dones carismáticos y gratuitos del Espíritu Santo se hallan en conexión inmediata con la actuación del mismo Espíritu Santo o del Señor resucitado en la Iglesia estructurada jerárquicamente, así como en sus órganos. Esto nos indica que lo carismático en la Iglesia no puede ser considerado como algo opuesto a lo institucional, o viceversa. Aunque en determinadas circunstancias se sitúen en una mutua tensión salvífica, ambas realidades pertenecen a la única Iglesia y a su única existencia.

El hombre puede tomar una decisión respecto a aquello que es perceptible por los sentidos, es decir, incorporar una realidad a la dimensión interior de la persona o excluirla de ella. Antes de que esto suceda, esta realidad tiene que estar «fuera», ante el hombre. Precisamente en el sacramento, como signo en el que está «contenida» la gracia, el Dios de la gracia se ofrece «objetivamente» al hombre y exige su decisión. Este dilema del encuentro salvífico de Dios con el hombre radica ya en el misterio mismo de Cristo, pero más todavía en la sacramentalidad de la Iglesia y de su actuación: para comunicarse al hombre —no sin contar con su decisión—, Dios se «objetiviza», se «materializa», se «concretiza», aunque no pueda «estar frente a nosotros», dada su propia esencia. Por eso la autocomunicación de Dios por la gracia al hombre, entendida en este sentido carismático, se orienta a la corporeización sacramental, y en ella se ofrece a los hombres para que éstos tomen una decisión.

No obstante, los hombres se encuentran siempre en peligro de absolutizar lo visible e institucional, poniendo así en tela de juicio la sacramentalidad; por eso la subitánea irrupción de la actuación carismática de Dios tiene lugar también bajo la forma de antagonismo frente a una institución anquilosada, endurecida y absolutizada. Esto no significa de por sí una hostilidad del carisma frente a la institución, sino más bien una ayuda para que lo institucional cumpla su sentido tal como es propio de la Iglesia: el ser signo o sacramento de la gracia, algo relativo que señala hacia otra realidad distinta de sí, a la que hace presente en cuanto signo que entraña la realidad significada.

III. LA ACCION SALVIFICA DE LA IGLESIA SACRAMENTAL

Un estudio completo de la sacramentalidad de la Iglesia debe abarcar algo más que el mero hecho de que la Iglesia, en su ser suprahistórico, aparezca como un signo sacramental real. Ella es para siempre el pueblo

[40] *Lumen gentium*, núm. 12.

de Dios establecido por él como signo y garantía de su voluntad salvífica respecto de la sociedad humana y de su historia. La Iglesia ha sido insertada en la sociedad humana como un signo en el que Dios nos asegura la salvación conseguida por Jesucristo.

Pero la salvación no puede ser entendida en categorías puramente estáticas, sino que es algo que se realiza, siendo, por tanto, el efecto de una acción. Lo cual tiene lugar bajo una doble perspectiva. En la salvación el hombre se une con Dios por medio del encuentro en la decisión personal; por eso la salvación acaece a través de la acción de dos «interlocutores» (si es que cabe utilizar este término, tan propenso a malentendidos, para describir un proceso que, aun cumpliendo las condiciones del diálogo humano, lo supera de tal forma que este concepto sólo puede ser usado en sentido analógico). En todo caso, la salvación es realizada por Dios, y nosotros los hombres somos llamados al mismo tiempo «a ejercer nuestra salvación con temor y temblor» (Flp 2,12).

Es en la Iglesia donde se da esta acción de ambas partes orientada hacia la salvación. No como si la Iglesia fuese el ámbito que de una forma extrínseca acaparase todo encuentro entre Dios y los hombres; antes bien, la Iglesia misma, en cuanto sacramento original o radical de la salvación, debe ser de alguna forma el sujeto de la acción salvífica. Su propia sacramentalidad es actualizada en la acción salvífica de la Iglesia. Su actuación como sociedad constituida por hombres bautizados y ordenados manifiesta la salvación y la comunica en aquel grado que es realmente propio de la acción de la Iglesia: esto es lo que en definitiva se quiere significar cuando se habla, en categorías quizá demasiado jurídicas, de acción «válida» o «inválida». Dado que el sacramento es signo y eficiencia al mismo tiempo —ambos factores en estrecha conexión—, en las acciones en las que se actualice la sacramentalidad de la Iglesia tendrá que manifestarse también y efectuarse, por la fuerza de la gracia, el encuentro y el «diálogo» divino-humano.

La salvación o la justificación han sido descritas así por el Concilio de Trento: «La justificación es la transformación de aquel estado en el que el hombre nace como hijo del primer Adán en el estado de gracia y de adopción como hijos de Dios por medio del segundo Adán, Jesucristo nuestro Salvador» [41]. Esto es cierto, análogamente, no sólo respecto del paso del estado de pecado al estado de gracia, sino también respecto del hombre ya agraciado, que, en la actuación sacramental de la Iglesia, es asumido cada vez más estrechamente en la gracia de Dios, creciendo en la unión vital con él. En todo caso, la realidad sacramental de la Iglesia se sitúa en el orden de la acción salvífica. Y es precisamente aquí donde encuentra su confirmación la sacramentalidad de la Iglesia. La acción

[41] Concilio de Trento, sesión VI, cap. 4: DS 1524.

salvífica de la Iglesia, al menos en su configuración más densa, coincide con la acción a través de los sacramentos; el ser sacramental de la Iglesia desemboca, por tanto, en la actividad sacramental. La Iglesia no es, pues, una mera administradora extrínseca de los sacramentos, en cuanto que, por ejemplo, prepara y delega a ciertos individuos para que administren determinados sacramentos en su nombre y por orden suya, sino que es la misma Iglesia en su conjunto la que obra en la acción sacramental de sus ministros. Ella pone en juego su propia sacramentalidad cuando el ministro, ordenado sacramentalmente por esta razón, no sólo realiza una acción ministerial como funcionario de la Iglesia y por delegación jurídica suya, sino que, al actuar, da paso a aquello que la Iglesia misma es en cuanto misterio sacramental: signo y garantía de Dios, que quiere y realiza la salvación.

Pero todo esto orienta el análisis de la actuación salvífica de la Iglesia hacia dos perspectivas distintas. En primer término, habremos de guardarnos de una interpretación demasiado amplia de las consecuencias de este análisis. De la vinculación mencionada entre la Iglesia sacramental y su actuación concreta al servicio de la salvación de sus miembros no se sigue, en efecto, que todas y cada una de sus formas de acción sean sacramentos en sentido pleno, ya que esto estaría en contradicción con la noción que la Iglesia tiene de sí misma y de su acción salvífica. La proclamación de la fe de la Iglesia en el Concilio de Trento restringió expresamente la sacramentalidad en sentido pleno a esas siete formas de actuación eclesial que nosotros denominamos sacramento sin más [42]. Por tanto, según la profesión de fe de la Iglesia, estas acciones suyas tendrán que participar plenamente y de manera singular en la sacramentalidad propia de la Iglesia, de tal modo que precisamente en estas acciones —y con esta intensidad sólo en ellas— llegue a efectuarse y a realizarse plenamente lo que la Iglesia es en sí misma.

De todas las reflexiones expuestas se sigue también, por otra parte, que también otras acciones de la Iglesia, además de los siete sacramentos, tienen características sacramentales. Si la Iglesia misma es sacramento, su acción tendrá que ser la acción de un sujeto (de una comunidad) sacramental, y esta sacramentalidad deberá actualizarse en toda acción salvífica de la Iglesia, aunque no siempre con la misma intensidad. Como norma general en este sentido podría decirse que cada una de las acciones de la Iglesia participa de su sacramentalidad en la misma medida en que ella se compromete como «sacramentum salutis». La plenitud del compromiso está vinculada definitivamente y de una vez para siempre a las siete acciones sacramentales, a causa de una disposición más o menos directa y explícita del Señor. En una medida menos intensa, en cambio, la sacra-

[42] *Ibíd.*, sesión VI, canon 1: DS 1601.

mentalidad de la Iglesia se actualiza también en otras de sus acciones, en cuanto que están al servicio de la salvación humana, que debe ser transmitida por la Iglesia. En este sentido, la teología, ya desde la clarificación y delimitación del concepto de sacramento en el siglo XII, suele distinguir de los «sacramenta maiora» otros signos semejantes a los sacramentos, designándolos desde la época de Pedro Lombardo con el concepto de sacramentales. Con esto se afirma, por una parte, que los siete sacramentos constituyen una realidad singular en lo que respecta a la actualización de la sacramentalidad de la Iglesia, pero que, al mismo tiempo, existen otras acciones eclesiales al servicio de la salvación de la humanidad que tienen que ver igualmente con la sacramentalidad de la Iglesia, aunque en una medida menos intensa y menos fácil de determinar en concreto. Por eso, desde esta perspectiva, no nos sorprenderá que el concepto de sacramento a lo largo de todo el primer milenio no fuera objeto de una clara delimitación, tal como sucedió a partir del siglo XII. Toda acción de la Iglesia, si lo es y en cuanto lo es, participa del ser sacramental de la misma Iglesia.

Esta participación en la sacramentalidad de la Iglesia —participación que habrá de acomodarse a las formas propias de realización dinámica de una estructura que es estática en sí misma— se aplica en especial a todo un conjunto de acciones eclesiales salvíficas que, precisamente en la confrontación con las Iglesias de la Reforma, apareció durante mucho tiempo en el ámbito católico como desplazado, hasta cierto punto, a un segundo término respecto de los siete sacramentos. Así, nos habíamos acostumbrado a oponer o enfrentar a las Iglesias de la Reforma como Iglesias de la palabra y a la Iglesia católica como Iglesia del sacramento. Sin embargo, esta caracterización hace tiempo ya que fue considerada como demasiado simplista, aun en el ámbito de la eclesiología protestante. Hoy es rechazada como ajena a la Biblia y, aún más, «como absolutamente incompatible con los conceptos del Nuevo Testamento» [43] o como algo «que es sencillamente falso y que deberá ser recusado enérgicamente por parte de la teología luterana» [44]. Tal división se opondría también al artículo séptimo de la Confesión de Augsburgo, que caracteriza a la Iglesia por la recta predicación de la palabra de Dios y por la administración de los sacramentos según el evangelio. Es verdad, no obstante, que la Iglesia católica, en su praxis medieval y posterior a la Reforma, dio a los sacramentos un énfasis con frecuencia unilateral, interpretándolos en sentido instrumentalista, lo cual puede hacer comprensible el enfrentamiento antes citado.

Sin embargo, la Iglesia es también Iglesia de la palabra, y no sólo en cuanto que ha de prestar un servicio a la proclamación de la palabra de Dios, sino también en el sentido de que ella actualiza así su propia sa-

[43] K. B. Ritter, *Kirche des Wortes und Kirche des Sakramentes*, en H. Asmussen y W. Stählin (eds.), *Die Katholizität der Kirche*, Stuttgart, 1957, 86.

[44] A. Köberle, *Wort, Sakrament und Kirche im Luthertum:* ZSTh 12 (1935), 273.

cramentalidad de un modo similar a como lo hace en los siete sacramentos. En lo que se refiere al ámbito del ministerio de la palabra, habrá que guardarse de nuevas simplificaciones que intenten atribuir a cualquiera de las formas de la palabra de Dios en la Iglesia igual fuerza e igual densidad en cuanto a sus propiedades sacramentales. También aquí se dan diferencias de intensidad que no nos es posible ahora ponderar en concreto. Así, por ejemplo, no es exactamente igual el que algunos hombres, en un diálogo personal, mediten la palabra de Dios y el que esto acaezca en la liturgia y en la celebración comunitaria. No es lo mismo el que la palabra de Dios sea comunicada preferentemente bajo la categoría de mera información (aunque nunca pueda ir desligada del testimonio y la profesión de fe) y el que sea proclamada en el compromiso pleno del kerigma con toda su carga salvífica. En esta distinción, lo institucional y lo ministerial no constituyen el único criterio de discernimiento. Hablando en absoluto, puede suceder que «dos o tres reunidos en el nombre del Señor» intercambien la palabra de Dios, situándose consciente e intencionadamente en la realización existencial (y, en este sentido, también en el ministerio) de la Iglesia con tal intensidad, que este contacto —aparentemente privado— con la palabra de Dios implique un compromiso muy profundo de la Iglesia misma; mientras que, por el contrario, en determinadas circunstancias la proclamación ministerial de la palabra de Dios en el ámbito del servicio litúrgico, a causa de la indiferencia tanto del que habla como de los que escuchan, puede permanecer tan en la superficie de la vida salvífica eclesial que apenas pueda hablarse de un compromiso pleno de la Iglesia.

El otro sector en que se condensan las acciones más profundas de la sacramentalidad de la Iglesia está representado por los siete sacramentos. (Al hablar de sectores, lo que aquí pueda parecer a primera vista como una mera yuxtaposición discutible habrá de ser situado luego en su verdadera relación recíproca). La Iglesia misma, apelando al Señor, ha declarado a los siete sacramentos como sus acciones salvíficas más nucleares, aunque sea diversa su situación respecto a la realidad central. Estos siete sacramentos se destacan de tal manera en primer plano, que no pocas veces se tropieza con el temor de que, al subrayar el ministerio de la predicación de la palabra de Dios, se esté poniendo en peligro el carácter peculiar y la situación central de los siete sacramentos tal como se afirma en el catolicismo. ¿Dónde radica la diferencia, aun suponiendo que la proclamación de la palabra de Dios sea comprendida no sólo como el anuncio de la salvación, sino también como una acción salvífica de la Iglesia que comunica dicha salvación en la proclamación misma? Es indudable que no podemos equiparar sin más los siete sacramentos con la predicación de la palabra de Dios (que necesita una profundización teológica mucho mayor que la doctrina de los siete sacramentos). El problema radica en si

nosotros podemos yuxtaponer simplemente ambas formas de la acción salvífica eclesial. Es preciso buscar una solución que, por una parte, tenga en cuenta la virtud y la eficiencia de la palabra de Dios proclamada por la Iglesia (palabra que en el NT está atestiguada de una forma tal que no puede pasar inadvertida), sin que, por otra parte, haga demasiada sombra a los sacramentos que en su singularidad contienen y comunican la salvación «ex opere operato».

En todo caso es importante, en primer lugar, interpretar las siete acciones sacramentales en lo que tienen de signos desde su vinculación con la Iglesia como «sacramentum salutis». A partir de aquí es posible alcanzar una comprensión más profunda del sacramento; y viceversa: desde éste es posible lograr una mayor comprensión de la Iglesia. Sólo así los sacramentos dejarán de ser considerados falsamente como actos administrativos realizados por algún mecanismo ciego o como actos aislados y mágicos, en vez de ser entendidos como funciones vitales de la Iglesia. Por medio de esta vinculación, la Iglesia se verá liberada más fácilmente de una concepción demasiado jurídica y mundana, retornando a una visión de la misma que, sin recaer en una perspectiva demasiado organológica, la considere como una realidad viva desde el punto de vista carismático, aunque constituida por hombres. La palabra «organización» alude a lo orgánico en cuanto que la Iglesia no vive solamente de la perfección de sus instituciones, sino que contiene eficazmente la vida del Espíritu del Señor resucitado. Pero la organización remite, al mismo tiempo, a lo institucional, que es algo esencial a la Iglesia como cuerpo social, para que ella pueda ser signo para los hombres de este mundo.

El Concilio Vaticano II ha reconocido de una forma sorprendentemente vigorosa el valor del ministerio de la palabra como una función vital de la Iglesia tan importante como el ministerio de los sacramentos. Ambas funciones vitales poseen su fuerza vivificadora por el hecho de que en ellas se actualiza la sacramentalidad de la Iglesia. La función que a lo largo de mucho tiempo se adscribió únicamente al campo de los siete sacramentos no se excluye ahora, evidentemente, del ámbito del ministerio de la palabra de Dios. Pero esto habrá de ser explicado de forma que no se oponga a la proclamación de la fe del Concilio de Trento acerca de los sacramentos, antes bien la complete en medida no pequeña. Importa mucho interpretar correctamente la relación que media entre la actualización de la sacramentalidad de la Iglesia tal como se realiza en la predicación de la palabra de Dios y la que se da en la celebración de los sacramentos. Con otras palabras: es preciso admitir una auténtica eficacia sacramental de la gracia en la predicación eclesial de la palabra de Dios, pero esta eficacia habrá de ser entendida en estrecha conexión con la administración de los sacramentos, de forma tal que la eficacia de la gracia atribuida a los sacramentos por la predicación y la fe de la Iglesia abarque también

la proclamación de la palabra. Y viceversa: la eficacia de la gracia propia de la proclamación de la palabra habrá de ser comprendida de tal forma que no sea desvinculada de la eficacia de la gracia propia de los siete sacramentos.

Este problema ha sido minuciosamente estudiado en diversas formas [45]. En primer término, cabe subsumir la proclamación de la palabra y la celebración sacramental bajo la realidad del ministerio de la proclamación de la palabra de Dios; en este sentido, los sacramentos serían comprendidos como la forma más densa y más ostensible de la proclamación de las proezas salvíficas de Dios. En ellos, y sobre todo en la eucaristía, la salvación de Dios es proclamada de tal forma que la realidad anunciada se hace presente y se comunica efectivamente a aquel que se abre por la fe a esta proclamación. La predicación que precede al sacramento participa fundamentalmente de este poder salvífico, pero no lo realiza con la densidad y la plenitud propias de la proclamación sacramental en sentido estricto [46]. En esta concepción puede incardinarse, como una complementación, la estructura dialógica que podría abarcar las relaciones entre la proclamación de la palabra y el ministerio salvífico sacramental. En la proclamación eclesial de la palabra de Dios se representa de manera inequívoca, sobre todo bajo un signo, aquello que en la encarnación de la palabra de Dios aconteció como interpelación salvífica de Dios al hombre y como primera fase de la obra de la salvación. Es sobre todo en los sacramentos, que se hallan dispuestos en torno a la eucaristía como centro de todos ellos, donde se representa y se lleva a efecto la respuesta de la humanidad a esta palabra proveniente de Dios y que fue realizada antes por el Hombre-Dios como cabeza del linaje humano en su propio sacrificio y en la obediencia de su vida. La fuente de la salvación no es únicamente la encarnación de la palabra de Dios ni tampoco la entrega sacrificada del Hombre-Dios a la divinidad, sino ambas en una mutua correlación dialógica. La salvación acaece en el diálogo entre Dios y el hombre, cuya estructura se visibiliza de la forma más clara en el descenso de la palabra de Dios por la encarnación hasta la muerte y en la respuesta sacrificada del Hombre-Dios por la entrega de su vida y su aceptación por el Padre en la resurrección y la ascensión. Esto actualiza el ministerio salvífico eclesial no sólo a través de los sacramentos ni sólo a través de la proclamación de la palabra, sino por medio de ambos, en

[45] Para la valoración y la presentación de los diversos intentos católicos de clarificación de este problema, cf. F. Sobotta, *Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart,* Tréveris, 1968; L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes,* Munich, 1966; H. Jacob, *Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie,* Essen, 1969.

[46] K. Rahner, *Wort und Eucharistie,* en *Schriften* IV, 313-355 (en traducción española: *Palabra y Eucaristía,* en *Escritos de Teología,* tomo IV).

aquella unidad de sentido que les es propia a partir de su significado peculiar, aunque no necesariamente en una coincidencia en el tiempo. La proclamación de la palabra de Dios está ordenada al sacramento y, cuando en ella se comunica la gracia, tiene lugar precisamente en virtud de esta ordenación a los sacramentos. Pero el sacramento es recibido con plenitud de sentido en cuanto expresión de la respuesta dada a la palabra de Dios escuchada, englobándola en su propia eficiencia. Ambos constituyen una unidad de acción respecto de la salvación que el hombre recibe de la Iglesia en cuanto «sacramentum salutis» y que ve significada en ella [47].

La unidad de palabra y sacramento en la acción salvífica de la Iglesia encuentra una especial confirmación por el hecho de que en el signo salvífico sacramental la palabra desempeña el papel más decisivo. En una aplicación analógica y del todo inapropiada del esquema hilemorfista, la tradición teológica solía designar la unidad entre la palabra hablada y la acción simbólica en el sacramento como unidad de materia y forma [48]. De este modo, en la acción del signo sacramental se compendia, en la unidad más estrecha, la dualidad de acciones en que se actualiza y se articula la sacramentalidad de la Iglesia.

Al mismo tiempo es especialmente importante recordar que la palabra, en el contexto sacramental, no sólo tiene como función dar un sentido unívoco al signo sacramental, que de lo contrario seguiría siendo hasta cierto punto indeterminado y poco claro de por sí. Es verdad que a la palabra le compete también el papel de interpretación. Pero esta función la cumple de manera especial porque la dimensión personal, que es propia del sacramento en cuanto expresión y materialización del Dios que se entrega en la gracia, se expresa en la palabra mucho mejor que en el elemento material o en la acción objetiva. Por medio de la palabra, el sacramento es personalizado de una forma semejante a lo que sucede con un regalo por el que determinadas personas que se aman se obsequian recíprocamente con ciertos presentes en los que pretenden comunicarse a sí mismas y expresar por este medio que la entrega del don va unida a una palabra personal de amor. De esta forma, la palabra que acompaña a la acción de los sacramentos —que son de por sí signos de carácter anónimo— y la proclamación de la palabra de Dios no constituyen una mera preparación aclaratoria a la celebración y a la recepción de los sacramentos, sino que son también expresión de que en la acción salvífica sacramental de la Iglesia Dios mismo pretende regalarse, en su gracia, a los hombres.

OTTO SEMMELROTH

[Traducción: M. GESTEIRA]

[47] O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, Francfort, 1962.
[48] Cf. Concilio de Florencia, decreto para los armenios: DS 1312.

BIBLIOGRAFIA

Auer, J., *Das «Leibmodell» und der «Kirchenbegriff» der katholischen Theologie:* MThZ 12 (1961), 14-38.

Bernards, M., *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts:* MThZ 20 (1969), 29-54.

Le Guillou, M. J., *Kirche* III: *Theol. Vermittlung,* en *Sacramentum Mundi* II, 1968, 1136-1157.

Rahner, K., *La Iglesia y los sacramentos,* Barcelona, 1964.

— *Das neue Bild der Kirche,* en *Schriften* VIII, 337-349.

Ratzinger, J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie,* Düsseldorf, 1969.

Schillebeeckx, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* San Sebastián, 1965.

Semmelroth, O., *Die Kirche als sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade:* «Scholastik» 28 (1953), 23-29.

— *La Iglesia como sacramento original,* San Sebastián, 1965.

— *El problema de la unidad del concepto de Iglesia,* en *Panorama de teología actual,* Madrid, 1961, 401-422.

— *Yo creo en la Iglesia,* Eds. Cristiandad, Madrid, 1962.

— *Ursakrament:* LThK 10 (1965), 568s.

— *Die pastorale Konsequenzen aus der Sakramentalität der Kirche,* en *Wahrheit und Verkündigung* (Hom. M. Schmaus), Paderborn, 1967, 1489-1505.

Wetter, F., *Die sakramentale Struktur des Konzils:* MThZ 17 (1966), 1-12.

CAPITULO V

PROPIEDADES ESENCIALES DE LA IGLESIA

Una, santa, católica y apostólica: estos cuatro términos fueron añadidos al artículo de la Iglesia en el Símbolo del Concilio de Constantinopla el año 381 [1]. Sin duda, fueron tomados del Símbolo de san Epifanio, el cual, a su vez, habría utilizado el de san Cirilo de Jerusalén. Quien pretenda comprender qué es la Iglesia deberá preguntarse ante todo qué significa la confesión del Símbolo: «Creo en la Iglesia, una, santa, católica y apostólica». Este capítulo versará sobre esas cuatro notas o propiedades esenciales de la Iglesia. El que hayamos elegido las cuatro mencionadas en el Símbolo responde a una problemática histórica y de contenido, de la que hablaremos a continuación.

INDICACIONES PRELIMINARES SOBRE LAS PROPIEDADES ESENCIALES DE LA IGLESIA

1. *Vocabulario*

El término más corriente en la Edad Media es el de *conditio*. Esta palabra designa el estado o la cualidad que fundamenta, en una realidad determinada, la verdad de un predicado que se le atribuye. Santo Tomás emplea la expresión en su comentario del Símbolo; Santiago de Viterbo, en su *De regimine christiano* [2]; Juan el Monje y Guido Vernani lo utilizan en su comentario a la bula *Unam sanctam* [3]. La expresión es la que

[1] Dz 86; DS 150. Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds,* Londres, 1950, 296-331; A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopla und sein Symbol,* Gotinga, 1965; G. L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli,* edición crítica, Roma, 1967.

[2] *De regimine christiano,* parte I, cap. 2 (ed. Arquillière), 100s.

[3] Sobre Juan el Monje, cf. J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel,* Lovaina, 1926, 151s; Guido Vernani, ed. M. Grabmann = SAM (1934), 144s, o ed. B. de Lapparent = AHMA 13 (1940-42), 120-151. Guido

utilizan los tratados *De Ecclesia* suscitados por el husitismo y por el movimiento conciliar en la primera mitad del siglo XV: Juan Stojkovic de Ragusa (1431) y Juan de Torquemada *(De Ecclesia,* I, 6). La expresión aparece también en Pedro de Soto, en 1555 y 1557 *(signa atque conditiones),* y en Du Perron, en 1620, aunque en un sentido un poco distinto, que lleva al autor a llamar «señales» lo que nosotros entendemos por «notas» [4].

En los siglos XV y XVI se encuentra igualmente el término *signa* [5], cercano al de *nota* y a veces asociado a él [6]. En el siglo XVI se encuentran los términos *qualitates, indoles, ratio, praerrogativa,* más frecuentemente *proprietates (Catecismo romano),* tomado a veces como equivalente de *notae,* y, finalmente, *nota* (Juan Eck, Belarmino) [7]. Estos dos últimos términos son los que han prevalecido.

Sin embargo, estos dos términos no son equivalentes [8]. Es verdad que en un principio se distinguieron más las dos cosas: así sucedió en el siglo XVI y a veces todavía en el XVII [9]. Fue la necesidad de criticar las señales reivindicadas por los protestantes, y después la diferencia de argumentación, según que ésta fuese dirigida contra los protestantes o los libertinos, lo que llevó a la distinción entre signos, propiedades y notas. Estas últimas debían cumplir las condiciones siguientes: ser más conocidas que la Iglesia, ser accesibles a todos los espíritus, ser propias de la verdadera Iglesia e inseparables de ella. Las propiedades, por su parte, son ciertamente propias de la Iglesia, pero no pueden servir para hacer que se la reconozca como la institución divina por aquellos que la ven desde el exterior. Entre estas propiedades se cuentan generalmente la de ser una sociedad desigual o jerárquica, la visibilidad, la necesidad (para la salvación), la plena independencia de vida («sociedad perfecta»), la indefectibilidad, la infalibilidad y, por último, nuestras cuatro notas, que

añade a las cuatro condiciones del *Símbolo:* «extra Ecclesiam nulla salus... nulla remissio peccatorum».

[4] *Réplique à la Response du Sérénissime Roy de la Grande-Bretagne,* 1.ª observ., cap. II. Entre las «condiciones» enumera: visible, sociedad original, permanente; en el cap. V caracteriza la «nota» por «ser más conocido que aquello que debe hacer conocer, inseparable de esta realidad». Los *Aphorismes de controverse ou Instruction catholique... dédiées au Roy de la Grande-Bretagne,* Colonia, 1687, 12s, hablan también «de señales *(marques)* de la Iglesia».

[5] Thomas Netter, llamado Waldensis, Pedro de Soto, etc.

[6] Así, en Tomás de Aquino, sin aplicación a la Iglesia, *Com. in Ephes.,* c. 3, lect. 4; en Juan Gropper, Francisco Horantius (1568), Estanislao Sokolowski.

[7] Cf. G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme,* Gembloux, 1937, 5, 25, n. 2, y, sobre todo, S. Frankl, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saec. XVI considerata,* Roma, 1934.

[8] Cf. I. Ottiger, *Theologia Fundamentalis,* II, Friburgo, 1911, 238s; G. Thils, *op. cit.,* 320s; Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné,* II, París, 1951, 1193s.

[9] Cf. G. Thils, *op. cit.,* 1-55.

primero son propiedades. Las notas, en efecto, no son más que propiedades capaces de notificar o de hacer reconocer la Iglesia.

No hay que ser especialista en historia de las doctrinas eclesiológicas para percibir hasta qué punto la enumeración «clásica» de las propiedades está ligada a los desarrollos característicos del siglo XIX, el cual se prolongó en la enseñanza escolar hasta la época preconciliar.

2. *Breve resumen histórico de la problemática de las notas*

La elaboración de un tratado apologético *De Ecclesia* es un hecho moderno que supone la discusión de las tesis husitas y, sobre todo, protestantes. A lo más, podemos ver esbozarse una argumentación por la apostolicidad contra las sectas antieclesiásticas, en los siglos XII y principios del XIII [10]. En la época patrística se daban tan sólo argumentaciones particulares, adaptadas a un adversario o una coyuntura concreta: recurso a la sucesión apostólica y a la legitimidad de los pastores en Ireneo y Cipriano [11], a la catolicidad en Agustín [12], a la universalidad y a la antigüedad en Vicente de Lérins [13].

La cuestión de las notas se planteó cuando la controversia eclesiológica se desarrolló contra los husitas y, sobre todo, contra los reformadores protestantes, en correspondencia con los elementos de comunión constitutivos de la Iglesia. Para los reformadores, lo definitivo era la palabra del evangelio y los sacramentos atestiguados en el mismo [14]. Algunos añadían a eso algún elemento más [15]. A veces, los teólogos protestantes adoptaron el cuadro de los cuatro atributos enunciados en el Símbolo [16]. El criterio protestante se encontró evidentemente con la crítica de los apologistas católicos: éstos estimaban que tales criterios no respondían a la definición de una nota, signo o distintivo, que comporta el ser propio de la

[10] Cf. Y. Congar, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne,* París, 1970, 205s.

[11] Cf. Cipriano, *Ep.* 43.

[12] Así, *Contra Ep. Parm.,* I, 4, 6; *De vera rel.,* 12. Cf. Y. Congar, *Introduction générale aux Traités antidonatistes* = OSA 28, París, 1963, 83ss. Agustín propone también otros criterios: *Contra Ep. Man. quam vocant fundam.* (PL 42,175).

[13] *Commonitorium,* 2.

[14] *Confessio Augustana,* 7; Melanchton, *Apologia,* art. 7s; Brenz, *Confessio,* Francfort, 1561, 38, 264s; Calvino, *Inst.,* IV, 4, 9 (CR 30, 753s); *Conf. Scotica 1560,* art. 18; *Conf. Gallicana,* art. 28; *Conf. Helv. post. 1561,* art. 17. Cf. el art. 20 de los *Treinta y nueve artículos anglicano,* y S. Frankl, *op. cit.,* 44s.

[15] Así, Melanchton: «oboedientia ministro debita iuxta Evangelium»; Bucero: «cura et disciplina pauperum»; los Centuriatores de Magdeburgo: «confessio, constantia, perseverantia».

[16] Cf. G. Thils, *op. cit.,* 300; U. Valeske, *Votum Ecclesiae,* Munich, 1962, parte I, 102, n. 296.

Iglesia verdadera, fácilmente perceptible por todos y más inmediatamente cognoscible que la misma Iglesia [17].

Los mismos apologistas abrieron, a tientas, el camino de la apologética sobre la Iglesia «via notarum»: Juan Eck desde 1521, Estanislao Hosius en 1553, Belarmino, quien enumeraba quince notas (en 1591, al cabo de diez años de trabajo, Bozio enumeraba nada menos que cien). Algunos catecismos contaban todavía catorce o diecinueve notas en el siglo XVIII, aun cuando Tournelly había fijado en 1726, para más de un siglo, el esquema de la apologética por las cuatro notas [18]. En el curso del siglo XIX se cayó en la cuenta de la dificultad que suponía manejar eficazmente la argumentación por las notas. Por eso, algunos (Deschamps) añadían a esta argumentación, o incluso la preferían a ella, la vía empírica (la Iglesia como milagro moral por su fecundidad en toda clase de bienes [19]); por otra parte, no pocos autores consolidaban la prueba por las notas con el argumento de la «romanidad» (Perrone, 1842, y los autores que le siguieron: Mazzella, 1890) [20].

Cabría preguntarse si el NT no indica otras notas, como el amor fraterno, la realización de milagros, el celo apostólico, el hecho de sufrir persecución. De hecho, los donatistas invocaban este último signo, y san Agustín se dedicó a responderles [21]. ¿Basta con decir —y es una respuesta que podría respaldarse con la autoridad de Newman [22]— que la vida personal de los católicos no constituye una nota de la Iglesia? El problema supone ya en realidad una concepción de la Iglesia. ¿Es ésta una simple *congregatio fidelium,* asamblea de fieles, o es también una institución que responde a la iniciativa del Señor? Pero, so pena de caer en el idealismo, no se puede separar la institución del pueblo de los fieles. Si las señales evangélicas del verdadero discípulo no constituyen notas autónomas de la verdadera Iglesia, sin embargo, interesan realmente su verdad. La persecución por causa del evangelio interesa la autenticidad de la sucesión de los apóstoles, si se toma a esta última en toda su plenitud.

Los apologetas católicos, sobre todo a partir de Perrone, han insistido cada vez más en la romanidad. ¿Constituirá ésta una nota de la Iglesia de Jesucristo? El título de «Iglesia católica romana» aparece frecuentemente ya en el *Gelasianum* (Dz 166; DS 354), pero sobre todo en las

[17] Cf. G. Thils, *op. cit.,* 9, 30ss.

[18] Para toda esta historia, cf. S. Frankl y G. Thils, *op. cit.;* para el siglo XVIII, M. Ramsauer, *Die Kirche in den Katechismen:* ZkTh 73 (1951), 129-169.

[19] Cf. Vat. I, const. *Dei Filius,* cap. 3 (Dz 1794; DS 3013s); G. Thils, *op. cit.;* F. Grivec, *De via empirica notarum Ecclesiae:* «Antonianum» 36 (1961), 395-400 (presentación de un estudio de Th. Tseng publicado en Hong-Kong).

[20] G. Thils, *op. cit.,* 77, 94 (n. 1), 133, 145, 197s, 204-282.

[21] *Ep.* 93, 8, y 185, 9s. Es necesaria, decía él, la persecución *por la justicia...*

[22] Carta del 19 de abril de 1874 a su sobrino J.-B. Mozley, en W. Ward, *Life of Card. Newman,* II, 572s.

profesiones de fe, desde que se planteó críticamente la cuestión de dónde se encuentra la verdadera Iglesia [23]. La reflexión bajo el pontificado de Pío IX dio a la calificación de «Iglesia romana» un sentido no puramente polémico, sino eclesiológico positivo [24]. Pero cuando los Padres del Concilio de 1869-70 vieron, en el encabezamiento de la constitución *Dei Filius,* los términos «sancta romana catholica Ecclesia credit...», reaccionaron [25], unos, pertenecientes a la minoría, porque veían en ello un paso del papalismo; otros porque la expresión, sobre todo traducida al inglés, podía dar pie a la idea de las dos Iglesias. La dificultad fue resuelta intercalando la palabra *apostolica* entre *catholica* y *romana,* y reconociendo en «romana» un complemento descriptivo de «catholica» (cf. Dz 1782; DS 3001).

Eclesiológicamente hablando, se pensaría más bien en una precisión referida a la apostolicidad. Porque en el término «romano» se trata del oficio querido por Cristo para Pedro y de una función de Pedro, así como de la relación que esa función realiza, si no con la ciudad como tal, sí al menos con la sede de Roma, donde Pedro dio su testimonio y donde tiene su tumba. «Así, pues, quien ve por qué razón precisa el verdadero papa es romano, ve igualmente por qué la verdadera Iglesia es realmente romana» [26]. Hablando en sentido eclesiológico, el adjetivo no significa otra cosa que la aceptación de la Iglesia tal como el Señor la ha estructurado, con la función pastoral nacida de Pedro. Evidentemente, esto no significa que Roma sea toda la Iglesia ni que ésta no sea indígena en todos los lugares donde se encuentra [27].

[23] De ahí los tres grandes grupos de testimonios: 1) Confesión de Inocencio III para los valdenses reintegrados a la comunión católica (Dz 423; DS 792; cf. la nota sobre el título del documento), texto tanto más significativo cuanto que la palabra *Romanam* no figuraba en la profesión enviada por León IX a Pedro de Antioquía, que sirvió de modelo para la profesión de los valdenses (Dz 347; DS 684). Cf. Inocencio III, *Reg.,* XI, 196; Moneta de Cremona, *Contra Catharos et Valdenses,* lib. V, cap. 2 (ed. Ricchini, Roma, 1743, 409), y Benito de Alignano, *Tractatus fidei (ca.* 1260). 2) En el contexto de la unión con los griegos y del Concilio de Florencia (Dz 703; DS 1330). 3) Frente a la crítica de la Reforma: profesión de fe de Pío IV (Dz 994 y 999; DS 1862 y 1868); podrían citarse Canisio, Belarmino y numerosos catecismos a partir del siglo XVII.

[24] Es característica la alocución *Singulari quadam,* del 9 de diciembre de 1854 (Dz 1647; falta en DS).

[25] Cf. Mansi 51, 105ss, 179-200, 351, 394-424; Th. Granderath, *Constitutiones dogmaticae S. Oec. Concilii Vaticani,* Friburgo, 1892, 29-32; íd., *Geschichte des Vatikanischen Konzils,* II, Friburgo, 1903, 411-414, 464s; V. Conzemius (ed.), *Briefwechsel Döllinger-Acton,* II, Munich, 1965, 311, 319 (Strossmayer), 324.

[26] Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné,* I, París, 1941, 530. El autor añade que «romana» es para la Iglesia «un nombre de humildad, pero también de milagro».

[27] Observación de W. H. van de Pol, *Het christelijk Dilemma...,* Amsterdam, 1948, 393.

3. *Relación de las notas entre sí y con el misterio de Cristo y el de la Iglesia*

Las notas, que antes que nada son propiedades, no están reunidas sólo a causa de la unidad del sujeto al que afectan, como ser un gran músico, padre de cuatro hijos, sino que son atributos reunidos en una misma persona. Las notas emanan de la naturaleza misma de la Iglesia, como la famosa «capacidad de reír» emana de la naturaleza del hombre (los nervios y los músculos que intervienen en la sonrisa están ya formados en el feto). Aunque está claro que esto no pasa de ser una analogía. Las propiedades de la Iglesia son aún más íntimas, más idénticas a la esencia misma de la Iglesia, de la cual sólo se distinguen por el análisis. Por eso tampoco ellas son separables entre sí. No cabe afirmar una santidad que no fuera católica, es decir, abierta, una pureza que rehusara la plenitud [28]. Pero tampoco se puede afirmar una catolicidad abierta a cualquier cosa. Eso sería un mal sincretismo. La catolicidad está ligada a la unidad y a la apostolicidad, es decir, a la obra de Jesucristo. En realidad, existe una especie de presencia y de interioridad mutua, de «circuminsesión» de las notas entre sí, un poco como las diversas funciones de Cristo no son más que las emanaciones de su unción por el Espíritu Santo y de su plenitud de gracia, de manera que su realeza es profética y sacerdotal; su sacerdocio, profético y real; su profetismo, real y sacerdotal.

La unidad es apostólica; así es como se relaciona visiblemente con Cristo. Es católica, no limitada a un lugar o a una raza, a una clase o a un segmento de la historia (la cristiandad medieval, por ejemplo), sino llamada a la misión universal y apta de suyo para abarcar el conjunto del desarrollo humano en el tiempo y en el espacio. La unidad, finalmente, es santa: se realiza más allá de toda organización humana por la acción del Espíritu Santo, que es principio de comunión.

La santidad es católica: se realiza en una variedad inmensa de vocaciones; es apostólica: procede de la venida histórica de Dios en nuestra carne; es una: por el Espíritu Santo.

La catolicidad es una, incluso si no se agota su noción hablando de expansión o dilatación de la unidad, porque el Espíritu Santo realiza las vocaciones y las aportaciones personales en una comunión. La catolicidad es apostólica, no abierta a cualquier sincretismo. Es santa, siendo de Dios y para Dios.

Finalmente, la apostolicidad es una, católica, llamada a la misión universal hasta el final de los tiempos. Es santa, por proceder de la acción

[28] En esta línea proponía H. Schmidt distinguir la Iglesia de la secta en una obra que todavía merece ser leída: *Die Kirche... in ihrem Unterschiede von Sekte und Häresie,* 1884.

misma del Señor y de su Espíritu, más allá de toda seguridad humana o histórica de continuidad. Nosotros creemos en la Iglesia apostólica, como la creemos una, santa y católica, por encima de toda evidencia o apariencia.

Debido a esta unidad esencial y a esta interioridad mutua de las propiedades de la Iglesia, no se puede, como nosotros hicimos demasiado esquemáticamente en el libro *Cristianos desunidos,* reservar el calificativo de «dinámica» a la santidad y a la catolicidad. Las cuatro propiedades esenciales son a la vez *dadas* y por *realizar.* Toda la Iglesia es misionera, toda la Iglesia es dinámica.

El Símbolo enumera las propiedades de la Iglesia en el orden sabido. ¿Tiene este orden valor teológico o es accidental? Aunque las propiedades son realmente idénticas a la esencia de la Iglesia, la dan a conocer desde aspectos distintos, y cabe pensar que uno de esos aspectos la dé a conocer de forma más radical o que sea supuesto por los demás como su fundamento lógico. De hecho, algunos teólogos dan como propiedad lógicamente primera la santidad, mientras otros proponen la unidad [29]. Lógicamente, la unidad es la primera, ya que hay que ser *unum* («indivisum in se, divisum ab aliis») antes de ser esto o lo otro. Pero la santidad califica el ser mismo de la Iglesia: no se la puede tratar como un atributo, que vendría a calificar un ser ya constituido. Habrá, pues, que afirmar como fundamento lógico la unidad y la santidad, a las que seguiría la apostolicidad (continuidad en este ser) y la catolicidad. Pero la apostolicidad no es sólo continuidad en ese ser, sino que es también su fuente y su medio. Así, pues, no es posible establecer una prioridad lógica que sea indiscutible y satisfactoria.

Si las propiedades dan a conocer la esencia de la Iglesia con la cual se identifican, revelan además la relación íntima que la Iglesia mantiene con el misterio de Cristo. En realidad, existe una continuidad entre la Iglesia y Cristo: la misma palabra «misterio», en su uso paulino, engloba a los dos [30]. Así, es todo el misterio de Cristo lo que se refleja en la Iglesia, su esposa y su cuerpo. Pero se podrían considerar nuestras cuatro propiedades como la expresión, la consecuencia y el fruto de la única mediación de Cristo en el sentido en que habla de ella 1 Tim 2,1-6a: unidad, porque

[29] Perrone seguía y justificaba el orden dado en el Símbolo. Fue el padre Poulpiquet *(L'Église catholique,* París, 1923, 147-190, obra póstuma) quien planteó esta cuestión de forma nueva, proponiendo la santidad como nota fundamental, ya que es aquella a la que apunta el fin, que realizado coincide con la forma. El maestro del padre Poulpiquet, el padre A. Gardeil, sostenía que es la unidad la nota fundamental. En el mismo sentido, R. Schultes, *De Ecclesia catholica,* París, 1925; cf. G. Thils, *op. cit.,* 117s.

[30] Cf. M.-J. Le Guillou, *Le Christ et l'Église. Théologie du mystère,* París, 1963, y P. Smulders, *La Iglesia como sacramento de salvación,* en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II,* Barcelona, ³1968, 377-400.

existe un solo mediador; santidad, porque nos restablece y nos introduce en la comunión con el Dios santo; catolicidad, porque es el sacramento eficaz del amor salvífico de Dios hacia todos los hombres y para todo el hombre (cf. 1 Tim 2,4); apostolicidad, porque todo procede de Jesucristo, «hombre que se entregó como rescate por nosotros». Verdaderamente, en la Iglesia se realiza y se revela el designio benévolo de Dios de que habla la carta a los Efesios (1-3; cf. Rom 16,25-27).

4. *Apreciación del uso apologético de las propiedades-notas. Verdad de la Iglesia*

La apologética de las notas se constituyó y desarrolló en una coyuntura de competición confesional. En las escuelas y en teoría no era difícil construir una demostración que llegase a conclusiones victoriosas. Pero la confrontación real reveló ciertas dificultades y lleva a expresar precisiones, restricciones, que a veces daban la impresión de ser una marcha atrás. Así sucedió con la misma definición de las notas como claras y fáciles de advertir por todos, «obviae omnibus, etiam rudioribus» [31], o con la idea de las notas como exclusivamente propias a la verdadera Iglesia. Los apologetas han explicado que lo eran «saltem collective», al menos si se las tomaba a todas en conjunto [32]; después han recurrido a una distinción entre notas positivas y negativas, aplicando esta distinción de forma que les permitiera concluir en el sentido deseado [33]. En las notas, la de santidad, por ejemplo, se privilegiaban los elementos que se pensaba faltaban a los demás, aun cuando esos elementos estuvieran afectados de historicidad y de relatividad [34]. En relación con los ortodoxos se reducía la apostolicidad (que era imposible negarles) a la legitimidad de la misión apostólica formal, e incluso a la romanidad [35]. En una palabra: se han modelado los criterios en función de la conclusión que se quería sacar. El hecho es reconocido por los teólogos [36]. Finalmente, se tendía a concentrar todo en la romanidad.

Pero este mismo valor se ha hecho difícil de manejar. En efecto, ha sido puesto en cuestión no de la manera total y polémica en que lo era en los primeros enfrentamientos, sino en un marco positivo e irénico, en nombre de la exégesis y de la historia o en el de una visión eclesiológica de conjunto. Un reconocimiento más inteligente y más leal de la histori-

[31] Cf. G. Thils, *op. cit.*, 38s.
[32] Cf. G. Thils, *op. cit.*, 43.
[33] Cf. G. Thils, *op. cit.*, 47ss.
[34] Cf. G. Thils, *op cit.*, 147 y 136.
[35] Cf. G. Thils, *op. cit.*, 247s, 283.
[36] Cf. G. Thils, *op. cit.*, 288s.

cidad de la institución romana no impide el que se le reconozca un valor eclesiológico decisivo, pero ya no permite la simplicidad de los triunfos de la apologética clásica.

En nuestra época se ha abierto otro camino. Se ha comenzado a renunciar a la argumentación, a la discusión, a las «pruebas»; se ha ido desarrollando de forma positiva y persuasiva una descripción animada por una experiencia y una visión interiores: se hablaba del genio del cristianismo, del anglicanismo, etc.; del verdadero rostro del catolicismo; del espíritu (o la mística) de la ortodoxia... O, simplemente, del catolicismo, la ortodoxia (S. Boulgakov), el protestante francés (V. Léonard), etc. Era éste un camino interesante en la época de la fenomenología que se religaba, más allá de la coyuntura cultural o filosófica, a valores teológicos profundos de al eclesiología.

Se volvía al papel que desempeñan las propiedades, emanaciones y expresiones de la naturaleza profunda de la Iglesia, de hacer conocer o de notificar su esencia. Más que una apologética de demostración, se podía desarrollar una apologética de revelación o, si se nos permite la palabra, de «fanía».

La apologética clásica, que argumentaba a partir de las notas, era una apologética de escuela, apta para fabricar estudiantes confesionalmente muy seguros y capaces de responder bien en los exámenes. Tal apologética apenas si era un instrumento de conversión, ya que ésta supone un *encuentro,* la revelación de un mundo de valores y, en consecuencia, una llamada que ese mundo nos dirige. La conversión es un segundo nacimiento que realiza la ontología del encuentro y todo un conjunto de valores personales que la filosofía moderna ha elaborado. De lo que de esta forma nos aparece se podrían reducir casi todos los elementos, tomados separadamente, con un poco de historia, de sociología, de psicología, de sociología del conocimiento, etc. Pero el conjunto como tal conserva su coherencia y su densidad y es significativo y capaz de conferir sentido. Las objeciones, en esta perspectiva, son, más que refutadas, superadas. Las dificultades particulares que se podrían tener no son tal vez resueltas, pero ya no afectan personalmente porque se ha pasado a un plano distinto: el de una revelación global de sentido [37]. Esto explica el hecho de la función que pueden desempeñar unas experiencias en las que el aspecto sensible o estético ocupa un gran lugar: contacto con un monasterio, con

[37] Tiene gran profundidad, a este respecto, la expresión de Paul Claudel «tuve de repente el sentimiento desgarrador de la inocencia, de la eterna infancia de Dios, una revelación inefable... Mis convicciones filosóficas seguían intactas. Dios las había dejado desdeñosamente donde estaban... El edificio de mis opiniones y de mis conocimientos seguía en pie y yo no veía defecto alguno en él. Había sucedido tan sólo que yo había salido de él» *(Ma conversion,* en Th. Mainage, *Les témoins du renouveau catholique,* París, 1917, 66).

los mosaicos de Rávena, con la catedral de Chartres [38]. Se trata de algo muy distinto del esteticismo; se trata de una experiencia. Esta puede ser materialmente trivial y, sin embargo, revelar un mundo diferente [39].

Por eso la propiedad de la Iglesia que aparece más eficaz es también la que mejor la revela: la santidad. Esta es también la más incuestionable y, cuando aparece, la más inmediatamente perceptible [40]. No se trata (aunque no se excluya ese razonamiento) de probar el origen divino de la Iglesia por la necesidad de recurrir a una eficiencia sobrenatural. Se trata de ofrecer una percepción del orden del reino de Dios que existe en la Iglesia. Se trata de un desvelamiento, de una experiencia espiritual: la Iglesia como hagiofanía.

Evidentemente, en este punto surge toda una serie de cuestiones: ¿aparece la Iglesia tan santa?, ¿no tiene en su rostro muchas arrugas y en sus manos abundantes manchas, tal vez incluso manchas de sangre?, ¿no expresa la frase terrible de Proudhon: «gloria a Jesucristo, vergüenza a Roma y al clero» [41], el pensamiento de muchos? Muy cerca de nosotros, ¿no ha clamado un Charles Davis su conclusión de que la Iglesia ya no es la fuente de los valores que los mejores cristianos veneran ni la encarnación de la verdad y del amor, sino que, preocupada por defender su prestigio, se ha convertido en «una zona de mentira, impregnada de una indiferencia total hacia la verdad»? [42].

El caso de Charles Davis es particular, ya que procede de una experiencia amarga. Ninguno que tenga una experiencia interior, humilde y paciente de la vida en la Iglesia suscribirá juicios tan excesivos, ya que sabe que no tiene que salir de la Iglesia para vivir según el evangelio y que, en medio de tantas imperfecciones y mediocridades, «nuestra Iglesia es la Iglesia de los santos» [43]. Los mismos santos que han sufrido más que nosotros por esas mediocridades son los que se han mostrado menos acusadores. Pero nosotros renovaremos en nosotros mismos el fervor y la intransigencia de un propósito de verdad y de autenticidad. La misma apologética no gana nada con no reconocer los hechos. «La piedra con que nos golpeamos el pecho es una menos para arrojar a nuestros acusadores» (G. Papini). Un programa de hagiofanía exige más imperiosamente toda-

[38] Se cuenta que dijo Napoleón al entrar en ella: «Un ateo no se encontraría a gusto aquí». Cf. M.-T. Bulteau, *Monographie de la cathédrale de Chartres,* Chartres, 1887-1907.

[39] Valga como ejemplo el de un muchacho que no había hecho más que participar en una comida de un equipo de la misión de París: *Dieu, pour quoi faire? (Jeunesse de l'Église),* 73.

[40] Cf. A. Liégé, *Pour une apologétique du miracle:* RSPhTh 35 (1951), 249-254.

[41] Enero de 1840. Citado por P. Hauptmann, P.-J. Proudhon, *Génèse d'un antithéiste,* París, 1969, 120.

[42] Ch. Davis, *Une question de conscience,* París, 1968, 14, 76s, 79, 121, etc.

[43] Cf. la última página de la novela de G. Bernanos *Jeanne, relapse et sainte.*

vía lo que exige ya nuestra honradez de hombres y de cristianos: un esfuerzo de verdad y de transparencia sin el cual la Iglesia, sencillamente, no será creíble [44]. El hombre de hoy tiene a este respecto exigencias que no se pueden recusar en nombre del evangelio. Alabado sea Dios si, aunque sea al precio de un esfuerzo sobrehumano para el que no nos faltará la gracia del Espíritu Santo, la Iglesia es hoy forzada a ser más pura y más verdaderamente ella misma: ¡la Iglesia del Señor!

[44] Exigencias incansablemente expresadas por H. Küng, *Le Concile, épreuve de l'Église,* París, 1963, 193; *Être vrai. L'avenir de l'Église,* París, 1968.

SECCION PRIMERA

LA IGLESIA ES UNA

I. TEOLOGIA DE LA UNIDAD

La Iglesia [1] no puede ser comprendida rectamente más que partiendo de la escatología, es decir, arrancando de lo que debe ser cuando llegue a realizarse en su total perfección. El estado de perfección de la Iglesia nos es conocido gracias a la Escritura: «He aquí la mansión de Dios con los hombres» —se trata de la ciudad santa, la nueva Jerusalén, hermosa como una joven desposada engalanada para su esposo—. «El tendrá su mansión con ellos; ellos serán su pueblo, y él, Dios con ellos, será su Dios» (Ap 22,2-3). En este texto está reunida la mayor parte de las imágenes o de las nociones de que se sirve la revelación para presentar a la Iglesia: *mansión* (que comprende las ideas de edificación y de templo santo), *ciudad, Jerusalén, esposa, pueblo de Dios*. A éstas habría que añadir las de *viña* o *plantación* de Dios, *familia, rebaño* y, sobre todo, la de *cuerpo* (de Cristo). Conviene anotar que en esas diversas expresiones y en el uso bíblico de las mismas el acento principal recae sobre Dios, término soberano de referencia cuya unidad y unicidad se comunica a la casa o al templo que habita, a la ciudad de la que él es el príncipe y el principio [2], a la esposa de la que él es esposo y al pueblo que él llama a la existencia y se consagra para sí creando de esta forma su unidad. En definitiva, la Iglesia es una y única porque Dios es uno y único en sí mismo [3]. Los Padres gustan de presentar la Iglesia como «el pueblo unido con la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» [4]. El primer

[1] Sobre la unidad de la Iglesia, sobre todo en su aspecto ecuménico, se encontrará una abundante bibliografía en H. Küng, *La Iglesia,* Barcelona, 1968.

[2] F. B. Westcott *(The Epistle to the Hebrews,* Londres, 1902, 386-392) muestra bien que, a diferencia de la idea griega o estoica, la noción judía y bíblica de πόλις radica en la soberanía del señor de la ciudad, Dios: lo que constituye al ciudadano y a la ciudad es su relación con Dios.

[3] Cf. Ef 4,4-6. Eco de esta doctrina en los Padres: Clemente de Roma, 1 Clem 46,6; Ireneo, *Adv. haer.,* IV, 6, 7, y 9, 3; V, 18, 2 y final (PG 7,990.998.1173. 1224); Clemente de Alejandría, *Pedag.,* I, 6, 42, 1: «Oh maravilla llena de misterios. Uno es el Padre de todas las cosas, uno el Logos de todas las cosas y el Espíritu Santo es uno y el mismo por todas partes. Hay también una sola virgen y madre. Me gusta llamarla Iglesia».

[4] Cipriano, *De Orat. Dom.,* 23 (PL 4,553; Hartel, 285); *Ep.* 75, 3; además de los textos citados en la nota precedente, cf. Orígenes, *In Jesu Nave hom.,* VII, 6; Epifanio, *Ancor.,* 118, 3 (GCS Epiphan. I, 146, 3ss); Gregorio Nacianceno, *Oratio* XXIII, 3; VI, 13, 21 (PG 35,1153 y 740, 748); XXXVI, 11 (36, 265); Agustín,

principio de unidad de la Iglesia y la razón fundamental de su unicidad radican en la unidad y la unicidad de Dios.

Pero esta unidad se refleja en primer lugar en la de la naturaleza humana, la cual debe ser percibida en el marco de la unidad del mundo. Estos son datos cuya percepción han renovado poderosamente las ciencias modernas, pero de los que ya los Padres tuvieron una conciencia muy aguda [5]. La humanidad forma una unidad; como tal la creó Dios y como tal la sigue tratando. «El cuerpo místico es la elevación al estado sobrenatural de la unión que existe entre todos los seres finitos con relación al ser infinito» [6]. El cuerpo místico representa la forma que toma la unidad de la naturaleza humana cuando refleja perfectamente la unidad de Dios por el hecho de haber sido asumida por el Hijo único de Dios, asunción que, realizada en Cristo, es aplicada a los hombres por los sacramentos de la incorporación, que son el bautismo y la eucaristía. En este nivel sitúan los Padres el fundamento de la unidad de la Iglesia [7].

Esta unidad debe consumarse escatológicamente. La intimidad de la misma es expresada por san Pablo en estos términos: «Dios será todo en todos» (1 Cor 15,28). No cabe afirmar interioridad mayor. Es la unidad perfecta de sujetos que siguen siendo sujetos personales: unidad a la vez de comunión íntima al nivel personal y de vida colectiva exterior; pero la unanimidad social y sus expresiones externas proceden de la interioridad de cada uno y de las personas mismas. Lo social no tiene, pues, nada de coacción. No hay más poder público ni más autoridad que la de una realidad, que es para cada persona vida íntima y plenitud interior.

Ya en la existencia social a nivel humano la unidad procede de un objeto admitido y de un fin querido por varios. El objeto y el fin crean la unión entre los miembros a medida que el lazo que ellos constituyen va siendo interiorizado, personalizado, asimilado por los principios personales de vida, y de esta forma progresa en las formas de vida social desde la simple sociedad por presión externa y desde la simple asociación hasta

Sermo 71, 20, 33 (PL 38,463s); Juan Damasceno, *Adv. Iconocl.*, 12 (PG 96,1358D); const. *Lumen gentium*, núm. 4, final.

[5] Se leerá con gran provecho E. Mersch, *Le Christ, l'homme et l'univers*, París, 1962, y, por supuesto, Teilhard de Chardin. Entre los teólogos del siglo XIX, cf. especialmente Staudenmaier.

[6] E. Mersch, *Corps mystique:* DSAM II (1953), 2380; íd., *Théologie du Corps mystique*, II, Bruselas, 1944, 374.

[7] Cf. H. de Lubac, *Catholicisme*, París, 1938, 3s, 13-14; 1965, FV 13, 25-26, 31; para Agustín, cf. J. Wang Tch'ang Tsche, *St. Augustin et la vertu des païens*, París, 1938, 167s. Doctrina asumida por Pío XII, disc. a los párrocos y predicadores de cuaresma, 18-II-1958 (AAS 50 [1958], 163s); alocución a los empleados de ferrocarriles (172s), a la Acción Católica Italiana (215); mensaje radiado de Pascua, 6-IV-1958 (263); alocución a la Federación Italiana de las Congregaciones Marianas, 26-IV-1958 (321s).

la comunidad y la comunión. En la definitiva *unitas plena atque perfecta* [8], el Dios poseído y que nos poseerá perfectamente será el principio, interior a cada uno y común a todos, de nuestra comunión. San Agustín habla de una «societas fruendi Deo et invicem in Deo» [9].

La ciudad de Dios se prepara y comienza en el pueblo de Dios todavía itinerante por la tierra [10]. Esta condición terrena se caracteriza por un «ya» y un «todavía no» simultáneamente verdaderos. El pueblo de Dios (o la Iglesia) es *ya* lo que está llamado a ser; nosotros somos ya hijos de Dios (1 Jn 3,1; Rom 8,14-17; cf. Jn 1,12; Ef 1,5s; Col 1,13s). Sin embargo, esperamos la libertad gloriosa de los hijos de Dios y la liberación de nuestros cuerpos (Rom 8,21ss). Todavía no poseemos más que las primicias del Espíritu (Rom 8,23; 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14): es más que una simple promesa, más incluso que una prenda; es un comienzo de la realidad definitiva; pero es sólo un comienzo.

Esta situación dialéctica o paradójica de la Iglesia durante su etapa itinerante le confiere una estructura igualmente dialéctica, caracterizada por una dualidad que corresponde a ese *ya-todavía no,* que puede ser designada, en términos de origen agustiniano bien conocidos en la teología de los sacramentos, como *sacramentum et res,* mediación (sensible) exterior y realidad.

Cristo mismo se presenta como aquel que asegura para los suyos lo uno y lo otro. El une su pueblo en una realidad de gracia que permanecerá, pero ha dispuesto para esto de unos medios externos que pasarán: enunciados doctrinales y preceptos de acción transmitidos de forma escrita o no escrita, pero exterior; sacramentos; autoridad pastoral que regule la vida social de los suyos. Todo esto representa un conjunto de medios destinados a conducir a la unidad a los hijos de Dios o a permitirlos vivir en ella [11].

[8] Expresión de Agustín, en *In Ev. Ioan.,* XXVI, 17 (PL 35,1605).

[9] *De Civ. Dei,* XIX, 13 (PL 41,640); cf. XIX, 10 y 17 (PL 41,636.646). Agustín escribe también: «Hoc bonum (adhaerere Deo) quibus commune est, habent et cum illo cui adhaerent et inter se sanctam societatem et sunt una civitas Dei eademque vivum sacrificium eius vivumque templum eius»: XII, 9, 2 (PL 41,557).

[10] Tomás de Aquino, que conoce el tema de la ciudad de Dios y procura interpretarlo en términos de bien común (cf. *Q. disp. De virt. in com.,* a. 9; *De caritate,* a. 2; *Com. in 1 Cor.,* c. 13, lect. 4, al final; *Com. in Eph.,* c. 2, lect. 6), define así el «pueblo de Dios», siguiendo a Agustín, quien, a su vez, toma la definición de *populus* de Cicerón: «Sicut dicit Augustinus *[De Civ. Dei,* II, 21; XIX, 21 y 24: PL 41,67. 648.655], populus est coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Quando ergo consentiunt in ius divinae legis, ut sint ad invicem utiles et tendant in Deum, tunc est populus Dei. Ipsi populus eius erunt...» *(Com. in Hebr.,* c. 8, lect. 3). El *ius divinae legis* era la nueva ley de la caridad, el amor del bien común divino. Cf. refer. dadas *supra.*

[11] Cf. lo que Tomás de Aquino dice de la nueva ley: *S. Th.,* I-II, q. 106, a. 1 y 2.

Pero entre el medio y la realidad que éste procura o alimenta existe una homogeneidad y una continuidad aseguradas por la identidad del principio que, habiendo instituido y garantizado el medio, opera a través de él aquello de lo que él mismo será la fuente permanente en el estado de término. La Palabra pronunciada, si es recibida, y gracias a la operación de Dios por ella, engendra la fe [12]. El bautismo incorpora a Cristo muerto y resucitado (cf. Rom 6,3-11; 1 Cor 12,13; Gál 3,27); la eucaristía es comunión con el cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 10,16s); estos dos sacramentos mayores nos unen y nos identifican místicamente con el cuerpo inmolado y vivo de Jesucristo. Siguiendo a la Escritura, los Padres han visto que la unidad que los fieles forman entre sí y su unión con Dios brota, a través de los sacramentos, de la encarnación por la cual Dios se unió a la naturaleza humana [13]. Pero los Padres extienden este valor sacramental a los ministros, presidentes de las comunidades; no en el sentido de que ellos comuniquen la unión con Cristo como hacen el bautismo y la eucaristía, sino por el hecho de que representan a Jesucristo, a quien Dios ha constituido como principio de unidad entre él y nosotros y entre nosotros todos [14].

Así, en la etapa terrena de la Iglesia, la unidad puede ser considerada en dos planos: el de los medios externos y el de la realidad interiorizada. Los medios están dispuestos en orden a la realidad íntima. El ideal consiste en obtener la plenitud de realidad íntima utilizando la plenitud de

[12] Cf. entre otros textos Rom 10,14.17; Jn 17,20; 1 Pe 1,23; Sant 1,21.

[13] Cf., por ejemplo, Ireneo, *Adv. haer.*, III, 18, 1 y 7 (PG 7,932.937); IV, 20, 4 (1034); V, 2, 2 (1124s); Hilario, *De Trinitate*, VIII, 13 (PL 10,246): la eucaristía nos hace partícipes de la unión con la divinidad, que se realizó en la naturaleza humana de Cristo unida a esta divinidad; León Magno, *Serm.* 63, 6 (PL 54,356): la natividad de Cristo, realizada por obra del Espíritu Santo, continúa verificando la unión de todos los hombres en un solo pueblo por el bautismo.

[14] Cf. Ignacio de Antioquía: «... estar profundamente unidos (a vuestro obispo), como la Iglesia lo está a Jesucristo y Jesucristo al Padre, a fin de que todas las cosas estén de acuerdo en la unidad» (IgnEf V, 1). «Así, pues, de la misma manera que el Señor no hizo nada, ni por sí mismo ni por sus apóstoles, sin su Padre (cf. Jn 5, 19.30; 8,28), con quien él es una misma cosa, así vosotros no hagáis tampoco nada sin el obispo y los presbíteros...: una sola oración, una sola súplica, un solo espíritu, una sola esperanza en la caridad, en la alegría irreprochable, esto es Jesucristo, a quien nada es preferido. Acudid todos a reuniros como en un solo templo de Dios, como en torno a un solo altar, en el único Jesucristo que salió del Padre único y que era único en él y a él partió» (IgnMagn VII). «Tened, pues, cuidado de no participar más que en una eucaristía; porque no hay más que una carne de nuestro señor Jesucristo, y un solo cáliz para unirnos en su sangre, un solo altar, como un solo obispo con el presbiterio y los diáconos, mis compañeros de servicio. Así, todo lo que hagáis lo haréis según Dios» (IgnFld IV). Cipriano: «Nec enim ignoramus unum Deum esse et unum Christum esse dominum quem confessi sumus, unum sanctum Spiritum, unum episcopum in catholica esse debere» (*Ep.* 49, 2, 4). *Didascalía de los Apóstoles*, XXV: «Episcopus in typum Dei praesidet vobis».

los medios dispuestos por Dios para procurarla. De esta forma, la unión es a la vez carnal y espiritual, externa e interna, según la expresión de Ignacio de Antioquía [15]. Sólo así se responde plenamente al designio de Dios. Sólo así se produce en toda su plenitud la unidad de la Iglesia. En efecto, ésta es a la vez unidad de comunión espiritual o de gracia, es decir, salvación [16], y unidad en los medios que procuran esa vida y esa salvación [17]. Pero el carácter dialéctico de la condición terrena de la Iglesia entraña la posibilidad de una distancia e incluso de una separación entre el plano de los medios y el de la realidad interior. Pues, si en Cristo la condición de mediador y la de cabeza coinciden y, por tanto, la santidad y la mediación se identifican, la Iglesia, en cambio, no es principio; ella es sólo mediación. En ella los dos aspectos no coinciden necesariamente. Cabe conformarse a los medios —enunciados de fe, preceptos, signos sacramentales, sumisión a la autoridad— sin entrar en la vida profunda de la que ellos son instrumentos. Pero ya veremos cómo también es posible llegar a esa vida sin pasar por los medios establecidos para procurarla. Cristo, por su parte, es la viña entera, tanto desde el punto de vista de la vida comunicada como de los medios de transmitirla. La Iglesia en su plenitud es también las dos cosas; pero en ella existe una distinción entre los obreros que trabajan en la viña y la unidad de savia o de vida.

Por eso, como muestra la historia, de la Iglesia se han podido desarrollar tanto un concepto puramente jurídico, que no la considera más que desde fuera, como un concepto puramente espiritual. En los dos casos se aislaba y se privilegiaba uno de los dos aspectos, que, por el contrario, es preciso unir sin dejar de distinguir.

1. *Las formas de la unidad*

Los Hechos nos ofrecen la siguiente descripción de la primera comunidad de los discípulos: «Se mostraban asiduos a la enseñanza de los apóstoles, fieles a la comunión fraterna, a la fracción del pan y a la oración» (2,42) [18]. Si, pues, los discípulos no tenían más que un corazón y

[15] IgnMagn XIII, 2. A. Lelong traduce «exterior e interior»; P.-Th. Camelot, «carnal y espiritual». Hay una alusión a la carne de Cristo y al Espíritu.

[16] Cf. 1 Cor 1,9; Rom 8,29s; Col 3,15; 1 Jn 1,3.

[17] Expresión feliz del cardenal Du Perron: «La forma esencial de la Iglesia —entiendo forma esencial analógicamente, como la de los supuestos constituidos por agregación— es la unidad con los medios de la llamada a la salvación» (*Réplique à la Response du Sér. Roy de la Grande Bretagne,* París, 1920, 1.ª observ., cap. VI, 27, desarrollado en cap. VIII, 36, y capítulo siguiente).

[18] Cf. L. Cerfaux, *La communauté apostolique,* París, 1953, 24-59 = *La puissance de la foi,* FV 93, 24-59; Ph. H. Menoud, *La vie de l'Église naissante* = Cahiers théol. 31, Neuchâtel-París, 1952; B. Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde,* Zurich, 1957, 56s.

un alma (cf. 4,32), esto no se reducía al plano sentimental, sino que se traducía en unas estructuras de las que Lucas enumera tres elementos, de acuerdo con un orden que por sí solo constituye una enseñanza: *a)* Unidad por la aceptación de la enseñanza apostólica, gracias a la cual se realiza esa unanimidad de fe y de confesión que Pablo reclama: 1 Cor 1,10; Rom 15,6; Ef 4,14s. *b)* Unidad en el plano de la vida social o de la comunidad fraterna, que se traduce en una forma de vida común (Act 2,44-47), la comunidad facultativa de bienes (Act 4,32-37; Heb 13,16), la unión profunda de sentimientos (Act 4,32; Flp 2,2s). Si pueden compartir el pan, y en primer término el pan de la eucaristía, es precisamente porque conviven fraternalmente (cf. Mt 5,23-24; 18,19-20). *c)* Unión en la celebración del culto, que comporta, junto a la oración realizada entonces en el marco de la comunidad judía (Act 2,46; 3,1; 5,12), la celebración de la fracción del pan por la que se consuma la unión de los fieles con Cristo y de los fieles entre sí (1 Cor 10,16-17).

A este análisis de las formas de unidad se refieren siempre, de una u otra forma, los textos de los teólogos e incluso del magisterio. Se distinguen estas formas de unidad: unidad de fe, de vida social, de culto y de sacramentos. A veces, sin embargo, se agrupan fe y sacramentos o se reducen éstos a la fe; en estos casos se suelen desarrollar en dos apartados diferentes la unidad de sociedad, por sumisión al mismo *régimen,* y la unidad de caridad o de comunión. Otros teólogos agrupan estas dos formas de unidad bajo una misma rúbrica: la de la unidad de vida social. Así, nos encontramos ante dos grandes formas de distribuir los tipos de unidad:

1) Fe (y sacramentos); sociedad regida por el mismo gobierno; caridad, comunión. Si se acepta esquematizar un pensamiento muy profundo, cabría reducir a esta trilogía el análisis que hace Cayetano de la unidad que viene a romper el cisma [19]. Esta clasificación aparece esbozada en el siglo XII [20] y utilizada más adelante por los apologetas, por los hermanos Wallenburch [21] y por varios autores modernos [22]. Los documentos del magisterio pontificio enumeran a veces esos tres elementos [23], pero

[19] Cayetano, *Com. in II-II,* q. 39, a. 1. Cf. el comentario de Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné,* II, París, 1951.

[20] Así, entre los canonistas, Rufino *(Summa Decretorum,* p. II, c. 1, q. 1 [ed. H. Singer, Paderborn, 1902, 212]), Sicardo de Cremona *(Summa super Decretum* [citado por A. Landgraf, DTh (1948), 303, n. 1]), Alano de Lille *(Liber de distinctione diction. théol.* [PL 210,771]).

[21] *Controv.,* Colonia, 1669, tract. IX: *De unitate Ecclesiae,* en Migne, *Cursus theol.,* I, col. 1223s.

[22] Cf., por ejemplo, T. Zapelena, *De Ecclesia Christi,* pars apolog., Roma, ⁴1946, 384s.

[23] Así, Pío XII, enc. *Orientalis Ecclesiae decus,* con ocasión del centenario de Cirilo de Alejandría, 3-IV-1944 (AAS 36 [1944], 132). A este mismo esquema pue-

insisten con frecuencia en la unidad externa por la profesión de la misma fe y la sumisión al mismo gobierno, refiriendo la profesión de la misma fe a la sumisión al magisterio [24].

2) Fe; sacramentos; vida social bajo los mismos pastores. División expresada a veces en términos de *vinculum symbolicum, vinculum liturgicum, vinculum sociale* o *hierarchicum*. Se trata, en definitiva, de los elementos de Act 2,42, con la inversión del segundo y el tercero. Estos elementos traducen tan perfectamente la naturaleza de las cosas, que no debe extrañar encontrarlos incluso en lugares donde no aparece ningún intento de sistematización [25]. Esta distribución es frecuentemente seguida por los apologetas y los teólogos modernos. Es en el fondo la que utiliza Roberto Belarmino en su famosa definición de la Iglesia, adoptada por el conjunto de los autores hasta el siglo XIX: «La Iglesia es la sociedad de los hombres en camino sobre esta tierra, unida por la profesión de la misma fe cristiana y la participación en los mismos sacramentos bajo el gobierno de los pastores legítimos y en primer lugar del romano pontífice» [26]. Los mismos tres elementos de comunión aparecen enumerados por el mismo orden en los apologetas católicos de los siglos XVII, XVIII y XIX [27] y en numerosos manuales modernos [28].

Cada una de estas formas de unidad puede ser vivida en el plano externo solamente o en el plano externo y además en el plano interno y

den reducirse otros muchos textos: cf. G. Baum, *L'unité chrétienne d'après la doctrine des Papes de Léon XIII^e à Pie XII^e*, París, 1961, 19-37.

[24] Cf. León XIII, enc. *Satis cognitum*, 29-VI-1896 (Dz 1956-1959; DS 3300-3306).

[25] Así, en Bernardo de Claraval, *In Cant. sermo* 25, 2: «Sive enim propter sacramenta Ecclesiae quae indifferenter cum bonis suscipiunt; sive propter fidei aeque communem confessionem; sive ob fidelium corporalem saltem societatem: seu etiam propter spem salutis futurae a qua omnino non sunt, quamdiu hic vivunt, vel tales desperandae, quantumlibet vivant desperate: non incongrue filiae Jerusalem nominantur». Cf. Tomás de Aquino, *Quodl.*, XII, 19: «Eadem est numero Ecclesia quae tunc erat et quae nunc est: quia eadem fides et eadem fidei sacramenta, eadem auctoritas, eadem professio».

[26] *Controv.*, lib. III: *De Ecclesia militante*, c. 2: *Opera*, II, 23a. En otro lugar dice Belarmino, en los mismos términos: «Ecclesia est quaedam convocatio et congregatio hominum baptizatorum, qui eamdem fidem et legem Christi sub Romani Pontificis oboedientia profitentur» *(Christianae doctrinae latior explicatio*, Kempten, 1718, 57).

[27] En el siglo XVII: Bossuet, *Première Instr. Pastorale sur les promesses de l'Église*, §§ 4 y 5; *Conférences sur la matière de l'Église* (cf. DThC XV/2 [1950], 2205, art. *Unité de l'Église)*. Numerosas referencias en G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'Apologétique cathol. depuis la Réforme*, Gembloux, 1937, 191. En el siglo XVIII: Alexander Natalis, *De Symbolo*, art. 9 (Migne, *Cursus theol.*, VI, 307s); cf. G. Thils, *op. cit.*, 194 (nota 3), 196s. En el siglo XIX: J. Perrone, *De Ecclesia et Romano Pontifice*, Roma, 1842; cf. G. Thils, *op. cit.*, 200.

[28] Así, por ejemplo, Tanquerey, *Synopsis Theol. Dogm.*, I, 600s; Lercher, *Inst. Theol. Dogm.*, I, 416s, etc.

profundo en el que la unidad cobra su verdad plena. Más adelante veremos en qué condiciones puede ser vivida exclusivamente en su realidad externa, al menos la primera de estas formas y también en alguna medida las otras dos. La situación normal es aquella en la que el aspecto interior responde al exterior. Es verdad que si se plantea la cuestión de quién puede ser contado entre los miembros de la Iglesia, o si se habla de esta Iglesia en el sentido aparente, cabe contentarse con una consideración de los elementos externos. En esta perspectiva se situaba Belarmino en sus Controversias. Con excesiva frecuencia los autores que le han seguido se han contentado con trasladar las respuestas dadas en esas condiciones a una definición del ser de la Iglesia en su naturaleza profunda y de los principios de unidad que corresponden a esa naturaleza. La respuesta en este segundo plano ya no era válida. ¿Es posible *definir* el ser del cuerpo de Cristo sin incluir en esa definición la caridad del Espíritu Santo? El Concilio Vaticano II no lo cree; por eso se lee en él: «Están incorporados plenamente a la sociedad de la Iglesia aquellos que, poseyendo el Espíritu de Cristo... (aquí siguen los elementos de comunión antes enumerados)» *(Lumen gentium,* núm. 14, 2). Teniendo en cuenta las observaciones anteriores, vamos a tratar sucesivamente cada una de las formas de unidad de la Iglesia, siguiendo el orden de los Hechos e incluyendo en el estudio de la primera y la segunda un estudio de los pecados contra las mismas: la herejía y el cisma.

a) Unidad de fe.

Los escolásticos definían la Iglesia como *congregatio fidelium.* Tomás de Aquino, en concreto, hace suya esta fórmula con ligeras variantes *(collectio, coetus, societas..., fidelium),* de forma que se la puede considerar expresión consciente y lúcida de su pensamiento más profundo [29]. En esta definición, *congregatio* —o las expresiones semejantes, e incluso la de *corpus*— designa una multitud de seres vivos dotados de inteligen-

[29] Cf. A. Darquennes, *La définition de l'Église d'après Saint Thomas d'Aquin,* en *Études présentées à la commission internat. pour l'Histoire des Assemblées d'états,* VII: *L'organisation corporative du Moyen-Âge à la fin de l'Ancien Régime,* Lovaina, 1943, 1-53. Textos principales: *IV Sent.,* d. 20, q. 1, a. 4, sol. 1; *De Ver.,* q. 29, a. 4, obj. 4; *C. Gent.,* IV, 78; *S. Th.,* I, q. 117, a. 2, obj. 1; *In 1 Cor.,* c. 12, lect. 3; *In Hebr.,* c. 3, lect. 1, hacia el medio; *In Ioan.,* c. 14, lect. 1, al principio; *S. Th.,* III, q. 8, a. 4, obj. 2 y ad 2; *In Symb.,* a. 9; *In I^am Decretalem Expos.,* c. 3 *(Opera,* ed. Vivès, t. XXVII, 432); *In II^am Decretalem Expos.,* c. 1 *(ibid.,* 435); *Compend. Theol.,* I, 147: «Gubernatio rerum, et specialiter creaturarum rationabilium... quantum ad effectum supernaturalis cognitionis, quam per fidem in hominibus Deus facit, dicitur sanctam Ecclesiam Catholicam, nam Ecclesia congregatio fidelium est». Cf. Catalina de Siena, según la cual la Iglesia es «el cuerpo universal de los que participan de la luz de la santa fe» *(Carta 282 a Nicolás de Osimo).*

cia, congregados o reunidos por un principio de vida, o al menos de acción, común a todos ellos. Toda sociedad, toda corporación, es una *congregatio, coetus* o *corpus*. En el caso de la Iglesia, ese principio es la fe. La fe no se reduce a un simple «tener por verdaderas» unas proposiciones cuya demostración no sería comunicada e incluso escaparía a nuestra razón. La fe es la realidad sobre la cual se realiza la alianza entre Dios y nosotros. La alianza es un intercambio de fidelidad; por eso la Escritura ve en ella una especie de esponsales (Os 2, etc.). La fe es, por parte del hombre, la apertura por la cual acoge la acción de Dios, superando toda búsqueda de apoyo en sí mismo para tomar apoyo en la veracidad y la fidelidad de Dios; es la apertura por la cual el hombre, entregándose enteramente, comenzando por su espíritu, se compromete a *ser* totalmente para Dios. Por parte de Dios, la fe es el acto por el que comienza a comunicarse a nosotros diciéndonos lo que quiere ser para nosotros y, en consecuencia, diciéndonos algo de lo que él es en sí mismo. Pero esta comunicación de palabra va acompañada por dentro de una comunicación de espíritu y de certeza. Cuando habla Tomás de Aquino de la fe como primer principio de existencia y de unidad de la Iglesia, no insiste en la imperfección de la fe como régimen provisional de conocimiento, sino en la continuidad entre el pueblo de los creyentes y el pueblo de los bienaventurados; entre el uno y el otro existe la misma relación que entre lo imperfecto y lo perfecto; pero se trata, en definitiva, del mismo pueblo. Por eso Cristo, que está ya en estado de gloria, sigue siendo el jefe del pueblo fiel en estado itinerante [30].

La fe puede ser en determinados cristianos «informe», y en ese caso le falta algo en la línea de la misma fe; pero en la Iglesia como tal siempre posee su plenitud: en ella, la fe une el pueblo de la alianza con el Dios de la alianza por medio del lazo eficaz y total de la caridad [31].

La fe es fundamental y central en la Iglesia. Los sacramentos la suponen y la expresan sin dejar de aportar su eficacia específica; los sacramentos son *sacramenta fidei, potestationes fidei*. Toda la organización y la vida social de la Iglesia son un servicio de la fe viva. La fe no es sólo principio de existencia personal; es además el primer principio de comunión para las personas y de unidad para toda la Iglesia.

La fe es principio de unión entre las personas porque todas creen lo mismo, tal como se encuentra comunicado en el testimonio único de la Es-

[30] Cf. *De Veritate*, q. 29, a. 8 ad 4. Sobre todo esto, cf. A. Darquennes, *loc. cit.*

[31] La fe de la Iglesia como tal es siempre «formada» por la caridad: Tomás de Aquino, *III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1; *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 9 ad 3. La sustancia del cuerpo místico es la fe viva: *In Galat.*, c. 6, lect. 4, al final; *S. Th.*, II-II, q. 124, a. 5 ad 1; III, q. 80, a. 2c ad 2 y 3; a. 4; *In Ioan.*, c. 7, lect. 7; *IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 2, sol. 4. El pecador no es miembro del mismo más que «secundum quid»: *S. Th.*, III, q. 8, a. 4 ad 2.

critura, de los apóstoles y de la misión de enseñanza que perpetúa en la Iglesia la enseñanza de los apóstoles. La fe es, pues, principio de unión o de unidad interior y exteriormente.

Es principio interior de unidad porque, compartiendo la misma fe, adhiriéndose a la misma palabra del mismo Dios y del mismo Cristo, todos los fieles tienen como término de su conocimiento y de su adhesión o consagración de fe la misma realidad, la misma idéntica y numéricamente. Esta realidad no es sólo objeto de conocimiento —la Iglesia en ese caso se asemejaría a una academia—, es el principio y el fin de nuestro destino y del universo entero, que no se ofrece a nuestro conocimiento y a nuestra adhesión sólo de manera objetiva, sino en situación de sujeto activo que se da a conocer, atrae hacia sí y eleva a quienes aceptan esta acción a un nivel de existencia nuevo y sobrenatural. Ya antes del cristianismo y fuera de él, los miembros de una comunidad religiosa, los que compartían la misma fe y el mismo culto, se llamaban «hermanos»; así sucedía en el judaísmo, en la antigüedad pagana y sucede todavía en nuestro tiempo en el islamismo [32]. Los cristianos adoptaron esta costumbre: en los Hechos y en Pablo, el término ἀδελφός, ἀδελφοί, aplicado con frecuencia a los judíos en los discursos apostólicos, es el título propio que se aplica a los cristianos en cuanto estrechamente asociados por la misma fe [33]. La comunidad de fe, y la de culto, que se deriva de ella, es asimilada a una comunidad de origen y de sangre, de techo, de mesa y de vida cotidiana, como la que llevan los hermanos. Es, en una palabra, una comunidad en las fuentes de la vida.

Tomás de Aquino expresa esa unidad radical que realiza la fe diciendo que los que creen coinciden en un único y mismo objeto, un objeto numéricamente uno, y que, de esta forma, están ligados los unos a los otros. Los que creen son *uno* por ese contacto y relación mutua que opera entre ellos la fe, por la cual están referidos a un mismo y único objeto: *unum continuatione, per colligationem eorum ad invicem, in quantum colligata sunt ad invicem per fidem, quia sic continuantur in uno credito* [34]. La fe es en los fieles la realización (o el comienzo de realización) de una misma forma de vida.

La fe es también *principio externo de unión,* por comportar, en la economía presente, una estructura determinada de mediaciones externas. La revelación no es dada a cada uno personalmente en la intimidad de su

[32] Cf. referencias en W. Bauer, *Griechisch-Deutsche Wörterbuch zu den Schriften des N. T.*: ἀδελφός, Berlín, ³1937, 26.

[33] Cf. los textos en unas concordancias; cf. Soden, ThW I, 145-146. Uso continuado en la patrística: Agustín se explicó sobre este hecho a propósito de los donatistas, cf. en particular *En. in Ps.* 32, 2, 29 (PL 36,299); *Sermo* 357, 4 (39,1584-1585). Cf. J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit,* Munich, ³1970.

[34] *III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, sol. 2; d. 23, q. 2, a. 4, sol. 2.

conciencia, sino *públicamente,* a una colectividad, por medio de ministros llamados para ello y encargados de una misión, como son los profetas, apóstoles, redactores de la Sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia. Todo esto constituye el organismo de mediación para la comunicación del objeto de la fe. Sólo el objeto de la fe es su regla, pero las mediaciones humanas ligadas en la economía divina a su comunicación, y que por ello condicionan nuestra fe, tienen por la misma razón cierto valor normativo para aquellos que deben recibir esa fe. Tal valor normativo es absoluto en lo que se refiere a la Escritura, debido a su condición de inspirada, que hace de ella una palabra *de Dios* (de la que Dios ha tomado la iniciativa y la responsabilidad). Por eso los Padres insisten en que la Iglesia se construye sin cesar por la Escritura y la predicación, que es su anuncio vivo [35]. Pero la Escritura no desempeña este papel más que cuando en su letra, y a través de ella, desvela su verdadero sentido. Este, según el testimonio unánime de todos los tiempos, sólo es accesible en la tradición y la predicación vivas de la Iglesia [36]. La iniciativa reveladora de Dios suscita al mismo tiempo un testimonio escrito sobre los hechos en los cuales se inscribe —la Escritura— y una misión acreditada, coextensiva a la duración y al espacio en los que la fe debe anunciarse (cf. Mt 28,19-20). Existe así un cuerpo único de testimonio y de enseñanza que responde a la unicidad y a la universalidad de la misión, sin detrimento de la diferencia entre los primeros testigos oculares, los apóstoles, y sus sucesores. La doctrina auténtica emanada de ese cuerpo tiene valor de regla para la fe de la Iglesia, de modo que en ella sea honrada siempre la advertencia del apóstol Pablo: «Que no haya divisiones entre vosotros; permaneced bien unidos en el mismo espíritu y en el mismo pensamiento» (1 Cor 1,10). En el plano de la vida de la Iglesia *como tal,* esto sólo es posible si la regla de la creencia tiene una forma efectiva propiamente eclesiástica. Por eso Tomás de Aquino, que reivindicó con gran

[35] Cf. H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène,* París, 1950, 366; íd., *Exégèse médiévale,* I/2, París, 1959, 671. Ambrosio, *In Luc.,* 6, 33, llama a las Escrituras «cuerpo de Cristo», igual que a la Iglesia (PL 15,1763); Gregorio habla de «aedificatio sanctae praedicationis» *(Reg. past.,* c. 34 [PL 77, 117-118]); Rabano Mauro (PL 208,1207AB); Tomás de Aquino llama a las Escrituras «fidei fundamentum» *(S. Th.,* III, q. 55, a. 5); Buenaventura, «fundamento de la Iglesia y de la jerarquía eclesiástica» *(Collat. de donis Spir.,* s. IV, 14s [ed. Quaracchi, V, 476s]). Los autores contemporáneos prefieren subrayar que la palabra crea y construye la Iglesia: K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt,* Friburgo, 1957, 70; H. Schlier, *Wort Gottes,* Wurzburgo, 1958, 28; R. Schnackenburg, *L'Église dans le N. T.,* París, 1964, 40ss (hay traducción española); R. Latourelle, *Église et Parole de Dieu:* «Sciences ecclésiast.» 14 (1962), 195-211, etc.

[36] Cf. Y. Congar, *La Tradition et les traditions,* I: *Essai historique;* II: *Essai théologique,* París, 1960 y 1963 (traducción española: *La tradición y las tradiciones,* Barcelona, 1965).

fuerza el carácter estrictamente teologal de la fe [37], especifica, sin embargo, este motivo cuando se trata de *nuestra* fe: su motivo es la verdad primera (increada) tal como nos es propuesta en la Escritura según la enseñanza de la Iglesia, que dispone de su recta comprensión: «propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane» [38]. Nuestra fe en la santísima Trinidad no tiene por regla exclusiva la Escritura, cuyos textos no impidieron a Arrio hacer del Hijo un intermediario creado, sino el dogma de Nicea, acto de la Iglesia en su magisterio extraordinario, y la profesión que expresa constantemente la liturgia, «principal didascalia» ordinaria de la Iglesia. Generalmente, es en las celebraciones de la Iglesia donde los fieles menos cultivados conocen los misterios. Por eso Tomás de Aquino precisa la obligación de una fe objetivamente explícita, para esos fieles, al hablar de los misterios «de quibus Ecclesia festa facit» [39].

La fe es profesada en la celebración de los sacramentos y en toda la liturgia. Lo es en primer lugar en el bautismo, que es el sacramento mismo de la fe y al mismo tiempo la transmisión, la profesión de la fe y su eficacia en el sacramento con vistas a la incorporación a Cristo y a la Iglesia. Pero el bautismo es, en todo esto y por todo esto, la entrada en la comunidad de los fieles para participar de su culto y de su vida; es la agregación a la comunidad de todos aquellos que, desde los apóstoles, han creído en Cristo y han vivido de él [40]. En estas condiciones se comprende que la teología de la Iglesia no sea con frecuencia en los Padres más que una especie de desarrollo de la teología del bautismo: la Iglesia no es más que el «nosotros» de los bautizados [41].

Hablamos de la fe, del testimonio apostólico, del magisterio, del bautismo y de los sacramentos (como profesión de la fe). Estos son, en efecto, los medios por los que se realiza la primera unidad de la Iglesia, la de la adhesión de muchos discípulos a la misma verdad. Pero es imposible

[37] Su «motivo formal» es «nihil est aliud quam Veritas Prima»: *III Sent.*, d. 24, a. 1, sol. 1; d. 25, q. 1, a. 1, q.ª 1 ad 4; *De Veritate,* q. 14, a. 2 y 8; *S. Th.,* II-II, q. 1, a. 1; q. 5, a. 1 y 3; *In Ioan.,* c. 4, lect. 5, n. 2.

[38] *S. Th.,* II-II, q. 5, a. 3c y ad 2; cf. q. 6, a. 1; q. 11, a. 1; *Q. disp. de Caritate,* a. 13 ad 6: «Formalis ratio obiecti est Veritas Prima per doctrinam Ecclesiae manifestata».

[39] *De Veritate,* q. 14, a. 11, sol., al final.

[40] Cf. Y. Congar, *op. cit.,* II: *Essai théologique,* París, 1963, 21s; H. F. Dondaine, *Le Baptême est-il encore le sacrement de la foi?:* MD núm. 6 (1946), 76-87; G. Greenen, *Fidei sacramentum. Zin, waarde, bronnenstudie van den uitleg eener patristische doopselbenaming bij S. Thomas van Aquino:* «Bijdragen» 9 (1948), 248-270; P. Camelot, *Spiritualité du baptême,* París, 1960; L. Villette, *Foi et Sacrement,* 2 vols., París, 1959-1965; Tomás de Aquino, *S. Th.,* III, q. 70, a. 1; q. 71, a. 1c.

[41] Además de los estudios citados, cf., por ejemplo, A. Wenger, introducción a las *Catéchèses baptismales* de Juan Crisóstomo, París, 1957; K. Delahaye, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles...,* París, 1964 (prólogo de Y. M.-J. Congar)

hacerse una idea exacta de tal unidad si no se considera también *quién* la realiza. En todo esto Dios actúa, por una operación de gracia apropiada a la persona del Espíritu Santo y que Dios realiza con la cooperación de la humanidad santa de Cristo. Cristo, a quien la carta a los Hebreos llama «autor y consumador de nuestra fe» (12,2), es la medida y el autor de esta vida de fe de la Iglesia. Su medida, ya que todo nuestro conocimiento de Dios es una participación del conocimiento que Cristo poseyó y posee, una participación de la conciencia perfecta que, en su alma de hombre, Cristo tuvo y tiene del designio de Dios, de aquello que Pablo llama de forma global «el misterio» [42]. Pero Cristo es además el autor de ese conocimiento, porque todo don de Dios en orden a nuestra salvación pasa por su inteligencia, su voluntad, su mérito y su oración [43].

Todo don saludable procede de la pasión de Jesucristo; no sólo los dones que Cristo infunde directamente en las almas en las que opera por su Espíritu Santo, sino también aquellos que pasan por el signo exterior de los sacramentos. Estos, en efecto, no operan más que en virtud de la pasión de Cristo, según la verdad dogmática. Los sacramentos no son ritos mágicos; es necesario que estén ligados a las causas divinas de las que reciben su eficacia, y lo están por medio de la fe de la Iglesia que refiere el signo sacramental a la eficacia del Dios vivo que se ha comprometido con Jesucristo para nuestra salvación, y a la virtud de la pasión de Cristo. Así, pues, la fe no es sólo principio de unidad para la Iglesia como comienzo de la realización de una forma sobrenatural de vida común a todos sus fieles; lo es también como medio que une la Iglesia con el principio del cual ésta recibe su existencia y su vida. La explicación de esta tesis pertenece al tratado de los sacramentos.

b) Unidad en el culto y por los sacramentos.

α) *El culto.* La fe nos sitúa frente a Dios en una relación de culto; ella misma es el principio de toda una vida que tiene valor de culto y, si es ofrecida, de sacrificio. En la medida en que se expresa externamente, la fe da lugar a un culto exterior que se presta por su naturaleza a ser social. Tomás de Aquino no deja de referir el culto a la fe caracterizán-

[42] Idea muy presente en la síntesis de M. Blondel. Cf. también E. Mersch, *La Théologie du Corps mystique,* I, París-Bruselas, 1944, 93s; J. Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique,* París, 1962, 100-120.

[43] Tomás de Aquino, *S. Th.,* III, q. 8, a. 5 ad 1; cf. *In Ephes.,* c. 4, lect. 5: «A capite Christo in membris ut augmententur spiritualiter influitur virtus actualiter operandi. Unde dicit: *secundum mensuram uniuscuiusque membri augmentum corporis facit,* quasi dicat: non solum a capite nostro Christo est membrorum Ecclesiae compactio per fidem, nec sola connectio vel colligatio per mutuam subministrationem caritatis, sed certe ab ipso est actualis membrorum operatio sive ad opus motio secundum mensuram et competentiam cuiuslibet membri».

dolo como «protestatio fidei», como expresión y profesión de la fe [44]. Todo ejercicio social del culto es para el grupo que lo realiza principio de unidad. En el culto se produce no sólo la reunión cultual, el uso de los mismos gestos y de los mismos símbolos, la realización comunitaria de una actividad importante, ya que todo lo que tiene lugar en él, por suponer una gran densidad de sentimientos, forma de manera común la conciencia y la sensibilidad. En esto hemos visto un modo privilegiado de acción de la tradición, que expresa muy bien el uso cristiano clásico del término *imbuere,* empleado para designar el adoctrinamiento obtenido por la participación en la liturgia y en los sacramentos [45]. Pero el cristianismo es mucho más que una religión y que un culto. Ya Agustín lo observaba. El cristianismo es ante todo una fe, y esta fe, por más implicaciones teóricas e incluso metafísicas que comporte, tiene en definitiva por centro la persona de Jesucristo, particularmente en el acto en que se constituye nuestro salvador, que es el acto de su pascua. El culto cristiano es enteramente una expresión de esta fe. Como tal no une sólo por su naturaleza de culto, sino por su contenido, ya que da a cada uno de los «fidei cultores», y a todos, el mismo centro y el mismo principio de vida, al mismo tiempo que el mismo maestro.

β) *Los sacramentos.* Esta naturaleza del culto cristiano se realiza de la forma más plena en los sacramentos, que son su parte más importante. Los sacramentos no son sólo signos por los cuales, al expresar nuestra fe, nos unimos a Jesucristo salvador. No traducen tan sólo *nuestro* movimiento hacia Dios, sino que, comprometiendo profundamente la actividad de la fe, superan sus límites, que la mantienen en el ámbito de lo intencional. En el uso efectivo de los sacramentos se produce algo distinto y más profundo que una unión de intención con ese Cristo que representa el acto supremo total y definitivo de Dios por nuestra salvación; en los sacramentos se produce un lazo corporal, a través de un medio corporal, que desde Dios y Cristo, y por una voluntad y una intención formales suyas, prolonga el acto supremo total y definitivo por el cual Dios mismo se ha

[44] La fe, raíz o principio: *IV Sent.,* d. 13, q. 2, a. 1 ad 4; *In Boet. de Trin.,* q. 3, a. 2; *S. Th.,* II-II, q. 101, a. 3 ad 1. El culto, *protestatio fidei: IV Sent.,* d. 13, q. 2, a. 1, q.ª 4 (ed. Moos, núm. 134); d. 17, q. 3, a. 1, q.ª 2 (núm. 366); *S. Th.,* I-II, q. 99, a. 3; q. 100, a. 4 ad 1; q. 101, a. 2; q. 102, a. 5 ad 1; q. 103, a. 2c; II-II, q. 124, a. 5; III, q. 66, a. 1 ad 1; q. 61, a. 3 y 4; q. 63, a. 4c y ad 3; q. 70, a. 1 y 4; q. 71, a. 1; q. 72, a. 5 ad 2; *In Galat.,* c. 2, lect. 3. Toda la vida cristiana como culto y sacrificio espiritual: *S. Th.,* I-II, q. 99, a. 3; q. 124, a. 5; *In Hebr.,* c. 3, lect. 1. Todo orden cultual representa y comunica el «mysterium Christi»: *S. Th.,* I-II, q. 101, a. 3c; q. 102, a. 6.

[45] Cf. Y. Congar, *La Tradition et les traditions,* II: *Essai théol.,* París, 1963, 111-136, 183s; sobre *imbuere,* cf. 24 y 267 (nota 47).

hecho medio corporal de nuestra salvación. No cabe duda de que los Padres, tanto latinos como griegos, y los grandes escolásticos, y en particular Tomás de Aquino [46], entienden los sacramentos de esta forma. La Iglesia es la Iglesia del Verbo encarnado, que no procede tan sólo de una palabra o una llamada que congreguen un pueblo de Dios en y por la fe. La Iglesia procede de un don y de una comunicación de vida divina hecha desde lo alto por medios tocados de nuestro mundo y adecuados a nuestra naturaleza, es decir, por medios corporales. La Iglesia procede en primer lugar de un descenso de Dios a nuestro mundo, en nuestra propia carne y en nuestra condición de pecadores, sin el pecado mismo. La encarnación es ese descenso que llega hasta la cruz. La tradición ha visto unánimemente en el agua y la sangre que salieron del costado de Cristo traspasado por la lanza el símbolo de los sacramentos por los cuales se prolongaría hasta nosotros la venida corporal de Dios para nuestra salvación [47]. Por ellos —no ciertamente en virtud de una eficacia perteneciente a una realidad corporal creada, sino en virtud de la intención y de la institución divina— entramos en contacto corporal con el acontecimiento histórico único por el cual Dios realizó nuestra salvación comprometiéndose de manera definitiva y eficaz en la salvación de todos. No es éste el lugar de explicar la naturaleza de ese contacto ni cómo se realiza; ya lo hace el tratado de sacramentos [48]. Pero corresponde al tema que venimos tratando anotar la relación que existe entre los sacramentos así comprendidos y la unidad de la Iglesia.

Se trata de algo muy distinto de un principio sociológico de unidad y de una unión intencional en un término personal único. Se trata de una unidad de ser y de existencia que se deriva de una fuente única.

[46] Cf. sobre todo *C. Gent.*, IV, 56 y 72; *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1; III, q. 62, a. 5; cf. q. 80, a. 5c («sacramenta humanitatis eius»); León Magno: «Quod Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit» (*Sermo* 74, 2 [PL 54,398]). Fundamentación exegética de esta visión de las cosas en Ph. Menoud, *La définition du sacrement selon le N. T.*: RThPh 38 (1950), 138-147; íd., *Miracle et sacrement dans le N. T.*: «Verbum Caro» 6 (1952), 139-154; R. Brêchet, *Du Christ à l'Église. Le dynamisme de l'Incarnation dans l'Év. selon St. Jean:* DTh 56 (1953), 67-98; O. Cullmann, *L'Évangile johannique et l'Histoire du Salut:* «New Test. Studies» 11 (1965), 111-122.

[47] Encarnación-descendimiento. Cf. Y. Congar, *Dum visibiliter Deum cognoscimus,* en *Les voies du Dieu Vivant,* París, 1962, 79-108; íd., *Jésus-Christ, notre Médiateur, notre Seigneur,* París, 1965, 9-50. Agua y sangre que mana del costado de Cristo: textos innumerables. Cf. S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae e Corde Iesu:* Gr 13 (1932), 488-527; H. Barré, en «Bull. de la Soc. Française d'Études mariales» 13 (1955), 61-97.

[48] El debate sobre la causalidad de los sacramentos sigue abierto y la bibliografía es muy considerable. Exposición de las teorías por A. Michel, DThC XIV/1 (1939), 614-624. Cf. H. Bouëssé, *La causalité efficiente instrumentale de l'Humanité du Christ et des sacrements chrétiens:* RThom 42 (1934), 370-393; J.-H. Nicolas, *La causalité des sacrements:* ibíd. (1962), 517-570.

γ) *La eucaristía.* Si todo lo anterior puede afirmarse de todos los sacramentos, se ha de afirmar de forma particular de la eucaristía. La tradición mantiene unánimemente que la eucaristía es el sacramento de la unidad y que su efecto espiritual es la unidad del cuerpo místico [49]. La teología lo explica en primer lugar en el marco clásico de su doctrina sacramental.

El efecto de los sacramentos corresponde a su simbolismo, a la significación del signo sacramental. Ahora bien, en la eucaristía este signo consiste en una comida, una nutrición. Por la conversión del pan y el vino ofrecidos en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, el alimento que nos es dado es el Verbo mismo de Dios, el alimento celestial, el pan escatológico de aquellos a quienes Dios une consigo en una comunión divinizadora de vida. Aquí aparece claramente la diferencia y la distancia entre el bautismo y la eucaristía. En el bautismo, como en los demás sacramentos, el cristiano queda ligado a Cristo y a su pasión sólo en virtud de su *eficacia;* en la eucaristía, el cristiano se une en Cristo mismo sustancialmente presente y es unido a él bajo la forma del alimento. El apóstol Pablo, a propósito de la eucaristía, no habla tan sólo de comunión con Cristo, sino de comunión con su cuerpo y su sangre [50]. El bautismo es el sacramento del nuevo nacimiento, que, por ser personal, queda adquirido de una vez para siempre. El alimento es cotidiano y procura el mantenimiento y la intensidad de la vida. Por otra parte, si se insiste en la consideración de esta idea de generación como hace Tomás de Aquino [51], se

[49] Cf. M. de la Taille, *Mysterium Fidei,* París, 1921, especialmente 557-568; G. Gasque, *L'Eucharistie et le Corps mystique,* París, 1925; A.-M. Roguet, *L'Unité du Corps mystique dans la charité, Res sacramenti de l'Eucharistie:* MD núm. 24 (1950), 20-45; F. Puzo, *La unidad de la Iglesia en función de la eucaristía (Est. de Teol. Bibl.):* Gr 34 (1953), 145-186 (bibliografía); J. Auer, *Einheit und Frieden als Frucht der eucharistischen Mahlgemeinschaft,* en M. Schmaus (ed.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie,* Munich, 1960, 110-155; H. Fries, *Die Eucharistie u. die Einheit d. Kirche,* en *Pro Mundi Vita,* Munich, 1960, 165-180; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* = St. z. AT u. NT I, Munich, 1960, 201-219; P. Bläser, *Eucharistie u. Einheit der Kirche in der Verkündigung des N. T.:* ThGl 50 (1960), 419-432; J. Lescrauwaet, *Eucharistie eredienst en kerkelijke eenheid:* «Bijdragen» 25 (1964), 117-142. Desde el punto de vista histórico, además de H. de Lubac (cit. *infra,* nota 52), cf. P. Th. Camelot, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de St. Augustin:* RSPhTh 31 (1947), 394-410; A. Lang, *Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus...:* DTh 46 (1932), 110-142; F. Holböck, *Der Eucharistische u. der mystische Leib Christi... (Frühscholastik),* Roma, 1941.

[50] Tomás de Aquino, *IV Sent.,* d. 10, q. 1, a. 1; d. 45, q. 2, a. 3, sol. 1; *S. Th.,* III, q. 62, a. 5; q. 64, a. 3; q. 66, a. 3 ad 1 («bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter...»); q. 73, a. 3 ad 3 (diferencia entre influencia y unión íntima).

[51] *Com. in 1 Cor.,* c. 11, lect. 5: «Est autem notandum quod generans non coniungitur genito secundum substantiam, sed solum secundum virtutem; sed cibus coniungitur nutrito secundum substantiam. Unde in sacramento baptismi quo Christus regenerat ad salutem, non est ipse Christus secundum suam substantiam, sed solum

observa que el que engendra, aun cuando engendre a su semejanza, no asimila al engendrado a su propia sustancia; en la nutrición, por el contrario, la unión llega, más allá de la que realiza el influjo de causalidad y el efecto de semejanza, hasta una asimilación sustancial. Tal asimilación debe naturalmente comprenderse de forma que respete la distancia entre la criatura y Dios y la distinción de las exigencias personales: no existe, pues, fusión física entre el que comulga y Cristo. Se da, sin embargo, asimilación mística al cuerpo de Cristo por el acto de comer su cuerpo sacramentado: asimilación espiritual, pero real, que permite hablar de «cuerpo» en virtud de esa lógica profunda que une, ya en el nivel de la revelación de la Escritura, las tres realidades o los tres momentos, que son el cuerpo personal de Cristo, ofrecido, inmolado, resucitado y glorificado; el cuerpo sacramental de Cristo, y su cuerpo de comunión o eclesial, llamado «místico» desde mediados del siglo XII [52]. Se ha aplicado con frecuencia al acto de comer el cuerpo sacramental de Cristo el texto agustiniano sobre la verdad: «No eres tú quien me cambiarás en ti, como al alimento de tu cuerpo; soy yo quien te cambiará en mí» [53]. Lo comido es más vivo y más fuerte, y por eso nos asimila a sí. Por la eucaristía se opera una «conversio hominis in Christum» que permite al fiel exclamar: «Vivo, ya no soy yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20) [54]. Pero esto ocurre con un gran número e incluso, de derecho, con todos los fieles. Todos al comer el mismo pan son asimilados al mismo Cristo. Así, pues, se opera no sólo la «transformatio hominis ad Christum», sino la «unio populi christiani ad Christum» [55]: «Puesto que no hay más que un pan,

secundum suam virtutem. Sed in sacramento eucharistiae quod est spirituale alimentum, Christus est secundum suam substantiam». Cf. también *C. Gent.*, IV, 61; *S. Th.*, III, q. 73, a. 3c y ad 3; q. 79, a. 5c y ad 1 («sicut nutrimentum unitur nutrito»); *In Ioan.*, c. 6, lect. 7.

[52] Esta concatenación dinámica de las tres realidades a las que la Sagrada Escritura da el nombre de «cuerpo» (C. F. D. Moule, *Sanctuary and Sacrifice in the Church of the N. T.*: JThS [1950], 29-41) fue comprendida así por la tradición: cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge*, París, 1944 (obra muy esclarecedora). Que la unidad de los cristianos sea llamada «cuerpo de Cristo» por razón de la eucaristía, sacramento del cuerpo de Cristo, está admitido por exegetas como A. E. J. Rawlinson, P. Benoit, etc. Ya Alberto Magno lo observaba: *De Eucharistia*, d. III, tract. 1, c. 5, n. 5 (*Opera*, ed. Borgnet, XXXVIII, 257).

[53] *Confesiones*, VII, 10. Así, también en la Edad Media Guillermo de Auxerre (cf. *Obras* de Buenaventura, ed. Quaracchi, IV, 187, nota 6), Buenaventura (*IV Sent.*, d. 11, p. 2, a. 1, q. 1 ad 6: IV, 225), Tomás de Aquino (*IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 2, sol. 4; d. 12, q. 2, a. 1, sol. 1; *S. Th.*, III, q. 73, a. 3 ad 2; *In Ioan.*, c. 6, lect. 7, n. 3); cf. H. de Lubac, *op. cit.*, 205, n. 53; E. Mersch, *Théologie du Corps mystique*, II, París, 1944, 328.

[54] Tomás de Aquino, *IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1, sol. 1.

[55] «Transformatio (unio) hominis ad Christum» (Tomás de Aquino, *IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 2, sol. 3). «Unio populi christiani ad Christum» (*S. Th.*, III, q. 74, a. 6). «Multi unum in Christum» (*S. Th.*, III, q. 82, a. 2 ad 3).

nosotros todos formamos un solo cuerpo, ya que todos tomamos parte de este pan único» (1 Cor 10,17).

Todo lo anterior explica el efecto de unión que procura la eucaristía, a partir de la significación eficaz del signo sacramental como tal: pan y vino transustanciados tomados como alimento. La escolástica y la teología occidental clásica han desarrollado sobre todo ese punto de vista y han subrayado una serie de simbolismos que no por ser secundarios en la ontología del sacramento carecen de valor expresivo y que incluso poseen gran poder evocador y son pedagógicamente muy eficaces, tales como el simbolismo de los numerosos granos de trigo y de los granos de uva triturados [56], o el del agua mezclada con el vino en el cáliz [57]. La Edad Media y el catolicismo surgido de ella no tenían dificultad en pensar desde el marco de las misas privadas. Actualmente tendemos a ver el signo sacramental no sólo en los elementos, sino, además, en la celebración comunitaria como tal, que es comida fraternalmente compartida, fiesta y promesa de reconciliación universal, de la cual Cristo, entregado por todos en su pascua, es la garantía, porque contiene en sí esa reconciliación y la comunica.

Más allá de esta reflexión, que nos ha proporcionado ya incontables riquezas, cabe contemplar el efecto de la eucaristía en relación con la *realidad* contenida en el sacramento y que, orientada a producir un efecto, no en el sacramento mismo, sino en los fieles («res non contenta» de los escolásticos), sigue siendo un momento del proceso o del dinamismo sacramental: «res et signum» o «res et sacramentum», como dicen los escolásticos. Esta realidad es Cristo como realmente presente; más aún: «Christus passus», como precisa Tomás de Aquino [58], es decir, el Cristo que padeció y que ahora vive glorioso. Sin embargo, la escolástica se ha limitado a considerar las relaciones ontológicas entre Cristo, sacrificado y glorioso, y los fieles, en el marco del análisis del hecho sacramental que seguía los momentos clásicos del *sacramentum tantum → res et sacra-*

[56] Innumerables textos. Cf. *Didajé*, IX, 4; *Const. Apost.*, VII, 25, 3; Cipriano, *Ep.* 63, 13; 69, 5; Agustín, *In Ioan. Ev. tr.*, XXVI, 17; *Sermo* 227; 272; en la Preescolástica y la primera Escolástica (J. R. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926, 41, 50, 108, 123, 132, 190); Decreto de Graciano, *De consecr.*, d. 2, c. 36; Pedro Lombardo, *IV Sent.*, d. 8, c. 4; Tomás de Aquino, *In 1 Cor.*, c. 11, lect. 5, etc.

[57] Cipriano, *Ep.* 63, 13 (ed. Hartel, 711); para la antigua Iglesia, cf. Th. Zahn, *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche*, 1892; Atanasio (?), *De virg.* (PG 28,265); Juan Crisóstomo, *In 1 Cor.*, XIV, 2 (PG 61,200); para la Preescolástica, J. R. Geiselmann, *op. cit.* (cf. índices); para la primera Escolástica, F. Holböck, citado *supra* (nota 49), 230; Tomás de Aquino, *IV Sent.*, d. 11, q. 2, a. 4, sol. 1; *S. Th.*, III, q. 74, a. 6 y 8 ad 2.

[58] *S. Th.*, III, q. 73, a. 3 ad 3.

mentum → res tantum [59]. La escolástica no ha considerado suficientemente el conjunto de la historia de la salvación y las circunstancias históricas significativas asumidas por ese Cristo contenido en el sacramento. La reacción de O. Casel ha sido motivada en gran parte por el deseo de asumir en el sacramento y en su significación dinámica los datos significantes de la historia de la salvación en cuanto asumidos en la pascua de Cristo, considerada como centro de toda esa historia. El hecho de que Casel no haya utilizado categorías adecuadas no quita autenticidad a su intención, si ésta era la que acabamos de exponer.

O. Casel * fue uno de los teólogos cuya aportación resultó decisiva para restaurar el sentido de la Pascua en la Iglesia de hoy, aun cuando estuviera poco equipado bíblicamente para llevar a buen término ese intento. Son los estudios bíblicos, el redescubrimiento del AT, la recuperación de la idea de pueblo de Dios y del sentido de la historia lo que han hecho que la teología y la liturgia hayan podido recuperar en veinte años la comprensión de la Pascua [60].

El contenido de la eucaristía, «res et sacramentum», en cuanto produce en los fieles bien dispuestos que lo reciben en la comunión el efecto de la unidad del cuerpo eclesial, es Cristo en su pascua: no según la realidad propiamente histórica de esa pascua, como podrían dar a entender algunas fórmulas de Casel, sino según el valor que tienen ya para siempre para nosotros unos hechos realizados históricamente una sola vez, valor que les confiere Cristo glorioso. Así, pues, lo que Cristo ha hecho y sufrido por nosotros en la carne, es decir, los actos por los que él ha operado nuestra salvación y a los que nos asocian la fe y los sacramentos de la fe tienen un valor permanente para nosotros (cf. los verbos con prefijo *sun* de Pablo) [61]. Pero en estos «acta et passa» Cristo ha realizado

[59] Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.*, III, q. 73, a. 1; q. 80, a. 4; *De artic. Fidei et Eccl. sacr. (Opera,* ed. Parma, XVI, 121); *In Ioan.*, c. 6, lect. 7.

* El padre Odo Casel, benedictino de Maria Laach († 1948), fue el gran teórico y promotor de la «doctrina del Misterio», que sostiene que en el acto litúrgico se reproduce *hic et nunc* el momento redentor que conmemora. Pascua es naturalmente su centro y germen y, como es lógico, la base y razón de ser de todo el vivir cristiano. Sus principales trabajos sobre Pascua son los siguientes: *Die römische Paschaliturgie in ihrem Aufbau und in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* en *Der Weg der Kirche im heiligen Jahr,* Munich, 1926, 55-75; *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier:* «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 14 (1938), 1-78; varios capítulos en *Nuestra Pascua,* Eds. Cristiandad, Madrid, 1962; en *Misterio de la Cruz,* Eds. Cristiandad, Madrid, 1964, y en *Misterio de la Ekklesía,* Eds. Cristiandad, Madrid, 1964. (NOTA DEL EDITOR ESPAÑOL).

[60] Balance de este redescubrimiento en MD núm. 67 (1961), sobre todo el artículo de P.-M. Gy y D. J. Gaillard.

[61] Esto es lo que la teología parece admitir de la tesis de Casel. Cf. referencias en nuestra obra *La Tradition et les traditions,* II: *Essai théol.,* París, 1963, 273-274 (nota 90).

y asumido todos los momentos preparatorios de la historia de la salvación encaminados desde más o menos lejos hacia la realidad de nuestra unión con Dios, de nuestro llamamiento a su comunión, de la reconciliación de nosotros pecadores con él. Todo esto es esencial para nuestro tema. El análisis escolástico no lo ha valorado suficientemente. El sentido de los grandes hechos de la historia de la salvación, orientado hacia la constitución de la alianza, aparece asumido en la pascua de Cristo cuyo sacramento es la eucaristía; ésta asume toda esa significación, que, por tanto, debe ser considerada dentro de la gran ley sacramental de significación dinámica e indica cuál es el efecto específico de la eucaristía.

Este efecto consiste, suele decirse, en el aumento y el fervor de la caridad [62], lo cual es cierto con tal de que se precise de qué caridad se trata; porque se trata de esa caridad precisamente caracterizada, que responde a toda la orientación del designio de Dios asumida y llevada a su cumplimiento en la Pascua del Señor [63]. La eucaristía es el sacramento de la caridad pascual. Ahora bien, ya la Pascua de Israel, en la antigua economía, llegó a la constitución *de un* pueblo como pueblo *de Dios,* sobre la base de una renuncia a Egipto y de una conversión a Dios. La Pascua resume la totalidad del designio de Dios: curar a los hombres de su pecado, de su egoísmo y de su dispersión y conducirlos a comulgar todos juntos de su vida, para estar así unidos fraternalmente. Ya las circunstancias del éxodo subrayaban determinados valores: banquete fraternal y salida, sacrificio de la pascua del desierto, seguido de una comida fraternal, etc. Las circunstancias en las que Cristo instituyó el sacrificio de su pascua acumulan los gestos y las palabras significativas de amor, de don, de comunión: el descendimiento de Dios a nuestra humanidad por la encarnación del Hijo se consuma así en la ofrenda de su cuerpo, «que es para vosotros», «entregado para vosotros». Pero la pascua de Jesús es la Pascua verdadera. Se trata del designio de Dios no en figura (cf. 1 Cor 10,11), sino en su plena y definitiva realidad: designio que tiene su origen en el amor del Padre, como veremos al comienzo del párrafo siguiente. Se trata de la constitución del nuevo y definitivo pueblo de Dios por el paso no a una simple *tierra* prometida, sino al reino de Dios, a la ciudad del cielo, a la comunión y a la herencia de los hijos en la familia de Dios. La caridad eucarística es la caridad que responde a ese contenido de la Pascua y a las circunstancias o medios por los que Jesús quiso pasar para realizar ese programa: humilde servicio de amor del lavatorio de los

[62] Tomás de Aquino, *IV Sent.,* d. 45, q. 2, a. 3, sol. 1; *S. Th.,* III, q. 73, a. 3 ad 3; q. 74, a. 4 ad 3; q. 78, a. 3 ad 6; q. 79, a. 4 y 6; q. 86, a. 3, obj. 2; *In 1 Cor.,* c. 11, lect. 7.

[63] Se puede leer, con relación a lo que sigue: H.-M. Féret, *La messe, rassemblement de la communauté,* en *La Messe et sa catéchèse,* París, 1947, 205-283; J.-M. R. Tillard, *L'Eucharistie Pâque de l'Église,* París, 1964.

pies, banquete compartido, don total de sí por el amor, adhesión a la voluntad del Padre y aceptación de todo lo que comporta: muerte corporal, vida por el espíritu, vida «para Dios». La caridad eucarística es aquella que nos une a Jesús en su pascua de amor y que nos hace darnos por entero, más allá de todo egoísmo, a Dios y a los hombres de forma inseparable, ya que, para nosotros como para Jesús, la aceptación amorosa de la voluntad del Padre compromete en un don total de sí a los hombres y por los hombres [64]. La caridad eucarística es exactamente aquella que responde al misterio pascual del que la eucaristía es celebración sacramental —«la nueva alianza en mi sangre derramada por vosotros»—, es decir, a la constitución del nuevo pueblo de Dios sobre la base de una entrega total a Dios y a los hombres por Dios.

Los Padres griegos o de pensamiento griego, como Ireneo e Hilario, no ignoran los simbolismos ligados al signo sacramental, pero lo esencial de su pensamiento sobre la eucaristía se refiere a la *res,* Cristo verdadero Dios y verdadero hombre, considerado no tanto en su pascua como en su encarnación. Estos mismos Padres consideran la encarnación en el marco de su gran síntesis sobre la imagen de Dios desfigurada en el hombre y restaurada en Cristo para toda la humanidad, de manera que la nueva vida que supone esa restauración nos es comunicada por los sacramentos y de forma eminente por la eucaristía [65]. Por eso la eucaristía es considerada en la línea de la encarnación que nos comprendía ya a todos y cuyos beneficios extiende a los hombres [66]. De la misma manera que la encarnación desemboca en la pascua y en la glorificación de Cristo, así la eucaristía nos conduce a la resurrección, a la inmortalidad y a la gloria, y es divinizadora. Pero los mismos Padres consideraban siempre la encarnación atendiendo a su fin y a su lugar en la economía orientada a la divinización del hombre; constantemente repiten el principio del «admirable intercambio»: «él se hizo lo que nosotros somos para que nosotros lleguemos a ser lo que él es». La misma lógica se aplica igualmente a la euca-

[64] Cf. para Jesús Heb 10,5s; Mt 18,14; Jn 6,38-40; Féret, ed. cit., 240-249.

[65] Se encuentran los textos en G. Gasque *(op. cit., supra,* nota 49) o en E. Mersch *(Le Corps mystique du Christ,* I, París, ²1936): Ireneo, *Adv. haer.,* IV, 18, 5, y V, 2, 2s (PG 7,1028.1126s); Hilario, *Com. in Mat.,* c. 4, n. 12 (PL 9,935); *De Trin.,* VIII, 13 y 15ss (10,246.247ss); Juan Crisóstomo, *In Ioan.,* XLVI, 3 (PG 59,260); *In 1 Cor. hom.,* 24, 2 (61,200); cf. E. Mersch, *op. cit.,* 464-476; Cirilo de Alejandría, *In Ioan.,* lib. IV, c. 2 (PG 73,584); lib. X, c. 2 (74,341), y E. Mersch, *op. cit.,* 498s. Cf. también R. Ernst, *Ein Leib in Christo:* ZAM 15 (1940), 21-29; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter,* I/1, Friburgo, 1961.

[66] Cf. Juan Crisóstomo, *In Mat. hom.,* 82, 5 (PG 57,743s). Punto de vista tomado por M. J. Scheeben *(Los misterios del cristianismo,* Barcelona, 1950). Cirilo de Alejandría tenía la preocupación de señalar la diferencia entre la unión por la eucaristía y por la encarnación: *Com. in Lucam* (PG 72,909); cf. J. Mahé, *L'Eucharistie et Cyr. d'Al.:* RHE 8 (1907), 677-696.

ristía: Dios se comunica al hombre para divinizarle, para atraerle a sus propias condiciones de vida. Estos Padres hablan de la unión que se realiza con Cristo, con su carne vivificadora, en términos que superan el orden de una simple unión de caridad y a los que se ha atribuido a veces la etiqueta ciertamente ambigua en nuestra lengua de «unión física».

c) Unidad de vida social orientada y gobernada por la caridad.

Toda sociedad o comunidad supone en sus miembros un amor del mismo objeto que una las voluntades y las acciones de personas diferentes en una común operación y en una vida común. La caridad —*agapé*— es en los cristianos ese amor idéntico de su bien absoluto, que es al mismo tiempo el bien absoluto de todos los hombres e incluso del universo. Por la caridad formamos un todo de personas que tienen el mismo bien final y total.

Pero la situación de la caridad entre los amores generadores de comunidad es particular. En el orden puramente humano o natural tales amores son concebidos por los hombres; la unidad que realizan no es más que el resultado de su convergencia. La idea del bien común vive ciertamente en el espíritu y la voluntad del jefe, quien la comunica a los miembros del grupo y distribuye su servicio entre ellos; pero el jefe no comunica el amor del bien común y no dispone a los diversos miembros a servirle más que bajo la forma de la proposición, la influencia y el mandato; el jefe no puede inclinar a sus súbditos y animarlos desde dentro con una presencia personal de tipo vital. Dios, en cambio, puede hacerlo y lo hace. Dios nos hace participar del amor por el que él se ama a sí mismo y por el que él nos ama, al querer nuestra protección y nuestra felicidad [67]. Porque, ¿quién es ese Dios? Es el Dios vivo sujeto del amor en el sentido del NT, es decir, sujeto de ese amor por el cual, habiendo creado el mundo, concibe y realiza un designio de salvación total del mismo, salvación que contiene a la vez la gloria de Dios y el cumplimiento por la criatura de su ser y de su tendencia más profunda [68].

[67] Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2 ad 1; a. 3 ad 3; q. 24, a. 7; *In Rom.*, c. 5, lect. 1, final. Cuando Ignacio de Antioquía llama a la Iglesia *agápe*, entiende con ello que reproduce la imagen de Dios, que es *agápe;* cf. J. Colson, *Agapè chez S. Ignace d'Antioche*, en *Studia Patristica*, III/1, Berlín, 1961, 341-355.

[68] Sobre esta coincidencia de la gloria de Dios y la perfección (o la felicidad) de la criatura, cf. M. Blondel, *L'Être et les êtres*, París, 1936; H. de Lubac, *Le motif de la création dans «L'Être et les êtres»:* NRTh 65 (1938), 220-225; J. Huby, *Salut personnel et gloire de Dieu:* «Études» núm. 204 (1930), 513-523; H. Bouëssé, *Théologie et doxologie:* «L'Année théolog.» 11 (1950), 193-212, 289-303; O.-A. Rabut, *Valeur spirituelle du Prophane*, París, 1963. Sobre la realidad de la salvación, cf. Y. Congar, *Vaste Monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, París, 1959; J.-P. Jossua, RSPhTh 54 (1970), 24-45.

El amor común a las tres personas es atribuido o apropiado al Espíritu Santo en cuanto tiene una semejanza y una conveniencia particular con su modo de procesión, es decir, con la manera en que él subsiste como Dios y que le constituye como tercera persona. Así, aun cuando Dios sea todo él amor se puede decir que el Espíritu Santo es, más propiamente, el amor. Por eso en la unidad del Dios vivo tripersonal se puede atribuir a su persona todo lo que nos es comunicado como amor sobrenatural.

También se puede o se debe atribuir todo cuanto nos es comunicado como amor sobrenatural a la inteligencia y a la voluntad humana de Jesucristo, que coopera como instrumento inteligente y libre a todo lo que Dios realiza para nuestra salvación, de acuerdo con lo que hemos explicado anteriormente.

Así, el amor que une a los ciudadanos de la ciudad de Dios, a los miembros de la Iglesia, está difundido en ellos, les es dado y comunicado a partir de una fuente viva y de un centro *personal*. Este amor no es principio de unidad sólo en razón de la unidad del objeto o de la finalidad, razón de unidad ya muy profunda tratándose de un objeto, sino que como principio de vida total y absoluto, de una finalidad última y universal, lo es en razón de la unidad personal del motor supremo. No se trata sólo de músicos que tocan una partitura armonizada ni siquiera una partitura idéntica, sino de un mismo artista que interpreta todo el concierto, manteniendo siempre que los «instrumentos» de que se sirve para esa interpretación son plenamente personales y libres y que su misma trascendencia permite una inmanencia tal en ellos, que respeta o, mejor, confirma la libertad de las personas. Es Dios, es el Espíritu Santo, quien, por Jesucristo, opera en nosotros el querer y el hacer, difunde en nuestros corazones el amor y distribuye a cada uno los dones más diversos para la utilidad y la construcción de todo el cuerpo [69].

Así, nos vemos obligados a distinguir dos aspectos en el amor en cuanto principio de unidad de la Iglesia o del cuerpo de Cristo: en primer lugar, es la fuerza que reúne a la multiplicidad en la unidad por el hecho de unir a un gran número de personas en la búsqueda del mismo bien y de hacerlos cooperar en toda clase de servicios; en segundo lugar, nos hace participar de la misma raíz o fuente de vida. Por una parte, reduce la diversidad a la unidad; por otra, realiza de alguna manera la difusión de la unidad en la diversidad.

Entre estos dos aspectos se da un cierto orden. Lo primero es la par-

[69] Los textos bíblicos son muy numerosos. Cada uno tiene su contexto exegético propio, pero el conjunto es coherente. Dios opera en nosotros: Flp 2,13; Ef 2,10; Act 17,28. El Espíritu da el amor: Rom 5,5. Dios da diversos dones para la edificación del cuerpo: 1 Cor 12,4-11; Ef 4,7s. Nada sin Cristo: Jn 15,5; Heb 13,21 —que da el Espíritu: Jn 1,33; 20,22—. Cf. L. Deimel, *Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens*, Friburgo de Br., 1940, 89s, 119s.

ticipación de un gran número de personas en la misma fuente de vida. La Iglesia no es un simple hecho social de unidad por cooperación, un simple todo operativo. La iniciativa y el don de Dios tiene en ella una prioridad absoluta. La unidad de vida, por la acción del mismo principio, precede y suscita la unidad de cooperación y de servicio. Si los fieles están obligados al servicio mutuo, ya sea entre todos ellos, ya sirviendo al todo según su lugar y su función respectiva, es porque el Espíritu Santo los hace participar de la vida y del bien de Dios, que es amor. La caridad-servicio se deriva de la caridad-unión. Si nosotros vivimos en comunión con todos los miembros de la sociedad divina, comunión que se expresa en forma de cooperación y de servicios mutuos, es porque la caridad nos une a la vida de esa sociedad divina.

α) *La caridad-servicio.* Toda la vida cristiana es, por su propia naturaleza, servicio. En los evangelios, la condición de discípulo es concretamente idéntica a la de servidor [70]. Esto se deriva del hecho de que la vida cristiana es, en primer lugar, participación a la vida de Cristo, que es el Servidor que no vino más que para darse, para comunicar su vida entregándola [71], y en segundo lugar, una vida social en un mismo cuerpo. Por eso los miembros se ayudan mutuamente. En la Iglesia apostólica, la comunidad-madre de Jerusalén realizó de forma ideal y, sin embargo, mediocre la puesta en común de los recursos y de las fuerzas [72]; más adelante, la unidad de las demás comunidades con ella tomó la forma de la colecta de que habla Pablo como de una especie de sacramento de la comunión [73].

Las imágenes de que se sirve la Escritura para expresar la realidad de la Iglesia o del pueblo de Dios comportan la idea de una solidaridad y de una cooperación a la realización dinámica de un todo: la Iglesia es una construcción que edifican los ministerios, pero en la cual también los fieles se edifican los unos a los otros (cf. 1 Tim 5,11; Rom 14,19; 1 Pe 2,5; Jud 20) [74]. Tomás de Aquino habla con frecuencia de una «subministratio ad invicem», de esos intercambios y servicios mutuos, frecuente-

[70] Cf. *La Hiérarchie comme service...*, en *L'Épiscopat et l'Église universelle*, París, 1962, 67-132 (o *Pour une Église servante et pauvre*, París, 1964); ThW II, 83s, 529.

[71] Hecho concentrado en el momento supremo de la Pascua, donde se contiene la nueva alianza: Jesús da su vida (Getsemaní y Cruz) y *nos* la da (eucaristía).

[72] Act 2,44s; 4,32.34s. Cf. H.-M. Féret, *Charité et vérité*, en *L'Église éducatrice de la charité*. Congreso «Union des Oeuvres», Lyon, 1950; París, 1951, 53-106.

[73] Rom 15,26. Cf. L. Cerfaux, *S. Paul et l'unité de l'Église:* NRTh 55 (1926), 657-673; B. Allo, *La portée de la collecte pour Jérusalem dans le plans de S. Paul:* RB 43 (1936), 529-537 (y excursus XIII del com. 2 Cor). Idea tomada por O. Cullmann, *Catholiques et Protestants. Un projet de solidarité chrétienne*, Neuchâtel, 1958.

[74] Cf. Ph. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom N. T. bis Clemens Alexandrinus*, Heidelberg, 1939; Michel, art. οἶκος, οἰκο-

mente ignorados incluso por aquel que los realiza, por los que los miembros de la Iglesia no cesan de servirse mutuamente, de sostenerse y de hacerse progresar.

El NT emplea para designar tales actividades el término *diakonia,* que significa comúnmente «servicio», pero que significa también, más específicamente, «ministerio». Esto nos lleva a tener que ampliar esta noción de ministerio, reducida en la práctica al ámbito de los ministerios instituidos o jerárquicos, a los que se concibe de ordinario como autoridad y poder más que como servicio. Es preciso restablecer la perspectiva del NT según la cual existe toda una gama de ministerios utilizada por el mismo Señor (1 Cor 12,4-5) que va desde los apóstoles hasta la puesta en práctica de los dones más sencillos enumerados por Pablo junto a otros menos ordinarios (como los dones de consolación, de presidencia, etc.). Todo esto entra dentro de «la obra del ministerio», que es la construcción del cuerpo de Cristo y que, según el Apóstol, incumbe a todos los santos, es decir, a todos los cristianos, obra que el oficio de los ministerios jerárquicos o instituidos tiene la misión de «organizar» (Ef 4,12).

β) *La caridad-comunión o comunicación.* El amor del mismo bien absoluto y de todo lo que ese bien abarca crea entre todos aquellos que están animados por ese amor una unidad de vida, debido al hecho de que todos tienen un mismo objeto determinante de vida. En la medida en que este amor es comunicado por el mismo Espíritu Santo y por el mismo Cristo, la unidad por el objeto se ve reforzada por una unidad de sujeto, de raíz o de fuente. De esta forma, entre los miembros del cuerpo de Cristo se realiza una comunidad de vida análoga, *positis ponendis,* a la que existe dentro de un cuerpo individual. Y decimos *positis ponendis* porque se trata de un cuerpo «místico» cuyos miembros o células son personas. A pesar de ello, esta unidad es real por razón del principio trascendente que es el Espíritu Santo o, bajo otro aspecto, el mismo Cristo. Por eso existe entre los miembros una verdadera comu-

δομέω: ThW V, 122s; L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant S. Paul,* París, 1942, 195-196 (trad. española: *La Iglesia en san Pablo,* Bilbao, 1963); P. Bonnard, *Jésus-Christ édifiant son Église. Le concept d'édification dans le N. T.* = Cahiers théol. Act. Prot. 21, Neuchâtel, 1948. Möhler dice muy acertadamente que el término edificar designa en el NT «la totalidad de las influencias cristianas recíprocas: 1 Cor 8,10 y Rom 14,19» *(Unité,* App. XIII, 290; ed. original: *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus,* Maguncia, ³1925). Sobre los ministerios y los carismas repartidos entre los fieles y por los cuales se construyen las comunidades eclesiales, cf. H. Schürmann, *Los dones espirituales de la gracia,* en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II,* I, Barcelona, ³1968, 579-602 (bibliografía); Y. Congar, *Le diaconat dans la théologie des Ministères,* en *Le Diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui,* París, 1966, 121-141; G. Hasenhüttl, en *L'apostolat des laïcs,* París, 1970, 203-214.

nicación: cada uno actúa sobre el otro y, dentro de ciertos límites, unos pueden actuar por otros. Es lo que se llama comúnmente «comunión de los santos» [75].

Esta está esencialmente ligada a la caridad como a la forma que la hace nuestra y al Espíritu Santo como a su principio primero, y es la condición de aquellos que viven en la caridad y de la caridad. En ellos, la caridad no es una más con una unidad específica, si se la considera en su realidad entitativa de hábito; pero como fuerza y como amor, desde el aspecto de la intención con que anima a todos y cada uno, la caridad es única en todos. Y es también única desde el punto de vista de su raíz o de su sujeto radical, el Espíritu Santo. Desde esta perspectiva, no hay más que un amor que encuentra una existencia en muchos, y todos aquellos en los que existe ese amor están unidos por él y por el Espíritu con todos los que viven de la misma vida, según lo que son y hacen en caridad, es decir, «en el Espíritu Santo». Con todos, comenzando por Jesucristo, miembro capital de ese cuerpo, si es que se le puede llamar miembro, ya que él sólo es el todo de ese cuerpo y su perfección [76]. Pero los que viven de esa misma vida están unidos con Cristo a todo lo que es realizado «in Christo», de manera que, por la caridad, se realiza una interioridad entre los miembros y entre el todo y cada uno de ellos. La caridad es realmente el lazo que realiza a los cristianos como cristianos y que lleva a su perfección la unidad de todos ellos [77]. Pero la caridad es

[75] «Nihil enim est aliud sanctorum communio, quod nemo ignorat, nisi mutus auxilii, expiationis, precum, beneficiorum communicatio inter fideles vel caelesti patria potitos vel igni piaculari addictos vel adhuc in terris peregrinantes in unam coalescentes civitatem, cuius caput Christus, cuius forma caritas» (León XIII, enc. *Mirae Caritatis,* 28-V-1902: ASS 34 [1902], 649). Existen varios estudios históricos. En teología especulativa citemos P. Bernard, DThC III/1 (1923), 429-454; Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné,* II, París, 1951, 544-561, 659-667; A. Michel, *La Communion des Saints:* «Doctor Communis» 9 (1956), 1s; A. Piolanti, *Il mistero della Communione dei Santi nella Rivelazione e nella Teologia,* Roma, 1957; E. Lamirande, *La Communion des Saints,* París, 1962.

[76] Cf. Tomás de Aquino, *Expos. in Symb.,* a. 10. Sobre en qué sentido Cristo puede ser llamado miembro del cuerpo místico, cf. *IV Sent.,* d. 49, q. 4, a. 3 ad 4. Tomamos de Ch. Journet (p. 560) este hermoso texto de Taulero: «Así yo puedo hacerme rico con todo el bien que se encuentra en todos los amigos de Dios, en el cielo y en la tierra, y con el bien de aquel que está en la cabeza. Todo el bien que pertenece a la cabeza y a los miembros en el cielo y en la tierra, a los ángeles y a los santos, correría real y esencialmente por mí si, bajo la noble cabeza, el amor me conformase según la voluntad de Dios, como a los demás miembros de ese cuerpo espiritual» *(Sermons,* II, 208).

[77] Tal es, según A. Fridrichsen, el sentido de Col 3,14: «La caridad en la cual se aúna la perfección» *(Charité et perfection. Observation sur Col. III, 14* = Symbolae Osloecenses 19 [1939], 41-45). Según él, lo que la caridad une no son las virtudes, sino los fieles, de manera que forman la totalidad divina perfecta del cuerpo de Cristo. Exégesis, a decir verdad, criticada por J. Dupont, *Gnosis. La Connaissance*

inseparable de los dos principios personales de los cuales depende la realización de la Iglesia: el principio divino originario, que es el Espíritu Santo, y el principio humano que le está unido, la conciencia (o el corazón) de Jesucristo, habitada y movida por el Espíritu. Este hace que innumerables personas diferentes formen un «nosotros», una unidad plural de comunión profunda [78].

El ser y el haber del cristiano son ser y haber de miembro [79]. Incluso lo que él es, lo que tiene de más íntimo y de más personal, lo tiene y lo es en el cuerpo, en el todo del que cada persona vive el misterio integral —la persona no es una parte del todo como las partes de un todo físico—, pero sólo en cuanto miembro de ese todo y comportándose como tal. El fiel es un ser en comunión. Si adoptase un comportamiento contrario y se obstinase en él, saldría de la unidad cometiendo el pecado de cisma al que nos referiremos más adelante.

γ) *Participación en la vida de la comunidad de los cristianos.* No sólo existe una regla interior en las personas ni una regla puramente objetiva; existe, además, una realidad propiamente eclesiástica.

El momento de interiorización total de la regla será el reino final: Dios todo en todos. Aquí abajo vivimos en la «carne», es decir, atraídos por comportamientos egoístas, tomando egoísmo en el sentido de espíritu particular que le da J. A. Möhler en el libro sobre la *Unidad en la Iglesia.* Cuando se estudia cuáles son los medios de realización de la unidad según el NT [80], aparecen realidades objetivas inseparables de un condicionamiento eclesiástico: el evangelio, que supone unos predicadores y una misión (cf. Rom 10,10); el bautismo, que supone una catequesis e introduce en una comunidad cuyas reglas hay que guardar; la eucaristía, que comporta exigencias análogas; aparece, además, el servicio apostólico, que se refleja en los ministerios locales. Y si, entre esos ministerios, los carismas tienen una gran parte, el ejercicio de los dones espirituales está

religieuse dans les Épîtres de S. Paul, París, 1949, 395s, quien relaciona nuestro texto con el contexto de 1 Cor 13.

[78] Tomás de Aquino: «Omnia membra corporis mystici habent pro ultimo complemento Spiritum Sanctum qui est unus numero in omnibus» *(III Sent.,* d. 13, q. 2, a. 2, q.ª 2, sol. y ad 1; cf. a. 1 ad 2; a. 2, q.ª 3 ad 1; *De verit.,* q. 29, a. 4; *Com. in Ev. Ioan.,* c. 1, lect. 10). Cf. E. Vauthier, *Le Saint-Esprit, principe d'unité de l'Église d'après S. Thomas d'A.:* «Mélanges de Sc. relig.» 5 (1948), 175-196; 6 (1949), 57-80; H. Mühlen, *Una mystica Persona,* Paderborn, ³1968; íd., *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund,* Münster, ³1968.

[79] Verdad desarrollada por el padre E. Mersch, que ha esbozado una reformulación de la moral a la luz de la doctrina del cuerpo místico: *Morale et Corps mystique,* 2 vols., Bruselas, 1937, ²1949.

[80] Cf. H. Schlier, *Die Einheit der Kirche nach dem NT:* Cath 14 (1960), 161-177 (trad. francesa: *L'unité de l'Église d'après le NT,* en *Essais sur le Nouveau Testament,* 205-223).

sometido a la moderación de los apóstoles o de los jefes enviados o instalados por ellos.

La autoridad apostólica y las autoridades derivadas de ella tienen en la Iglesia la misión, es decir, la tarea y el poder, de promover y regular la vida de comunión de los fieles. Es una tarea análoga a la que ejerce la autoridad en toda sociedad; a ella toca velar por la «paz». Ya la paz externa en la ciudad temporal tiende a favorecer una situación y unos intercambios de amistad entre los hombres. En la Iglesia se trata de una comunión espiritual de caridad y de los servicios mutuos que esta caridad comporta. Finalmente, todo ejercicio de autoridad en la Iglesia está regido por el servicio de la caridad que consuma todo el designio de Dios. El amor es el fin de la ley y de todo cuanto se realiza en la Iglesia. Así, pues, se establece una cooperación y una correspondencia entre la operación secreta de la gracia del Espíritu interiormente y la organización o la conducta de la vida social externamente; organización y conducta no son más que un servicio por el cual se intenta *disponer* de la mejor manera posible todas las cosas, de forma que el amor de Dios y del prójimo florezca en los hombres, en dependencia del maestro interior, único capaz de darlo [81]. La Iglesia que establece las reglas de derecho es un servicio de la Iglesia que existe y se unifica por el amor, y no hay dos Iglesias, sino una y la misma.

Por eso, si se quiere considerar los principios de unidad de la Iglesia no en la abstracción del análisis, sino en su verdad existencial, hay que verlos modalizados por su condición propiamente eclesial. Sin olvidar que el Espíritu, gracia increada, no está ligado a las instituciones eclesiásticas como a mediaciones necesarias [82], es preciso atender a lo que puede llamarse la eclesiasticidad de los principios de existencia de la Iglesia. Tal es la verdad que Ch. Journet ha expresado, en un vocabulario poco feliz, al hablar de unidad de orientación que completa la unidad de conexión o caridad sacramental y orientada como forma última de unidad y de vida de la Iglesia [83].

[81] Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1 y 2: textos de una fuerza incomparable que esbozan los principios de una teología de todo el orden externo de la Iglesia; *C. Gent.*, IV, 21s; *C. errores Graec.*, lib. II, c. 32: «Similis autem error est dicentium Christi vicarium, Romanae Ecclesiae Pontificem non habere universalis Ecclesiae primatum, errori dicentium Spiritum Sanctum a Filio non procedere. Ipse enim Christus Dei Filius suam Ecclesiam consecrat, et sibi consignat Spiritu Sancto, quasi charactere seu sigillo. Et similiter Christi vicarius suo primatu et providentia universam Ecclesiam tanquam fidelis minister Christo subiectam conservat» (ed. de Parma, 15).

[82] Cf. *Le Saint-Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ,* en *Esquisse du mystère de l'Église,* París, ²1953, 129-179.

[83] *Op. cit.*, 830s. Para otros textos patrísticos en el mismo sentido, cf. S. Trop, *Corpus Christi quod est Ecclesia,* I, Roma, ²1946, 146.

2. *La Iglesia es una comunión* [84]

La unidad de la Iglesia no es, no puede ser, uniformidad. Indudablemente, se ha dado a veces en la Iglesia, sobre todo en Roma, y ya desde la época patrística, una tendencia a confundir estas dos cosas, tendencia que debe ser criticada. La reducción de la unidad a la uniformidad es excluida tanto por parte de Dios, causa eficiente suprema de la Iglesia, como por parte de los hombres, sujeto receptor o causa material de esta misma Iglesia, que existe, efectivamente, *de Trinitate* y *ex hominibus*.

Por lo que se refiere a Dios, esa reducción es excluida, en primer lugar, porque Dios no actúa por necesidad, como una causa física determinada, sino libremente. Se trata de su gracia, y él distribuye sus dones como quiere. En segundo lugar, Dios es trascendente y no puede ser representado y reflejado, incluso en su unidad, más que por una pluralidad de participaciones, en una diversidad que concurre a la formación de una unidad más rica.

Por lo que se refiere a los hombres, la reducción a la uniformidad ha de excluirse porque Dios no los trata como cosas, sino como personas libres. Ya se trate de personas individuales, ya de esas personalidades morales tan reales que son las comunidades humanas naturales o los pueblos, los dones de Dios, aun cuando se los suponga idénticos en su raíz y en su naturaleza profunda, son recibidos en unos sujetos vivos que tienen una historia, un alma propia. Una persona o cuasi persona de esta naturaleza *reacciona* a los dones de Dios. De ahí las diversas expresiones de realidades fundamentalmente idénticas: las teologías, los ritos, las devociones, las costumbres, las espiritualidades. Todo esto volverá a aparecer cuando tratemos de la catolicidad, pero es indispensable anotar desde ahora que la unidad total abarca esas diversidades e incluso se construye con ellas.

La unidad está además realizada en unidades parciales en las cuales se refleja e incluso se realiza la naturaleza del todo. Porque los principios de unidad de la Iglesia no son otros que los principios de su existencia, que son al mismo tiempo los principios de toda existencia cristiana, incluso personal. Esto es verdad sobre todo si se consideran los principios que procuran o alimentan inmediatamente la vida: fe, amor, sacramentos. Por eso los Padres y los escritores antiguos, que consideraban sobre todo este aspecto, no han cesado de repetir que toda alma es la Iglesia [85]. Para

[84] Cf. Y. Congar, *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle*, en *L'Épiscopat et l'Église universelle*, París, 1962, 227-260.

[85] El tema debe mucho a Orígenes, de quien pasó a Ambrosio y Jerónimo: cf. C. Chavasse, *The Bride of Christ*, Londres, 1940, 83s, 172s. Es un lugar común de la patrística y de la Edad Media. Véanse algunos textos en H. de Lubac, *Catholi-*

ellos, como hemos visto, la Iglesia es el «nosotros» de los cristianos. Lo que es verdad de éstos es también verdad de ella. Lo mismo podemos leer en el NT, donde se dice, por ejemplo, que la Iglesia total es esposa (Ef 5,23s; Ap 19,7; 21,2; 22,17) y lo mismo se dice de la comunidad local (2 Cor 11,2-3) y de cada fiel (1 Cor 6,15.17). Lo mismo podría decirse de la condición de templo (cf. Ef 2,21-22; 1 Cor 3,10.11.16; 6,16; 6,19), de la maternidad espiritual, etc.; las parábolas del reino de los evangelios se aplican tanto a cada discípulo como a la Iglesia total. En el NT el nombre de Iglesia se aplica indiferentemente a nivel local y a escala universal. En los Padres, lo primero es la Iglesia; pero todo miembro en cuanto miembro posee la plenitud de los atributos de la Iglesia: unidad, catolicidad o ecumenicidad, apostolicidad, santidad. Esto introduce en cada miembro y en cada comunidad particular una tensión bastante delicada. San Pablo dice que, en Cristo, ya no hay ni hombre ni mujer, ni griego ni bárbaro, ni esclavo ni libre, sino que todos son uno solo (Gál 3,26-28; Col 3,9-11). De ahí se podría sacar la conclusión de que la diferencia entre hombre y mujer, griego y bárbaro —y, por tanto, la de oriental y occidental y tantas otras más— se dan únicamente en el plano de lo carnal y, por consiguiente, no tienen que intervenir en la realización del cuerpo místico, sino que deben ser olvidadas o negadas. Pero si así fuera, no se pondría «in Christo» más que una especie de residuo o de común denominador sin sustancia verdadera. La unidad debe realizarse contando con esas diferencias. Esto introduce en ella una tensión entre lo particular y lo total, lo local y lo universal. Porque el hecho de que cada parte contenga la totalidad no la hace ser esa totalidad; el hecho de que las comunidades o iglesias locales sean homogéneas al todo no las exime de estar en el todo y concurrir a realizarlo mediante lo que hay en cada una de ellas de singular y diferente. Lo mismo puede decirse de las personas individuales.

La solución no es la uniformidad, como tampoco puede serlo la dispersión y el desmenuzamiento, lo cual supondría la victoria del egoísmo. La solución debe ser buscada, en primer lugar, en una teología de la comunión, y en segundo, en una eclesiología de la Iglesia universal en su condición itinerante.

cisme, París, 1938, 151s; 1965, FV 13, 129ss; *Histoire et Esprit*, París, 1950, 148s, 165, 346-355. La Escolástica mística (Buenaventura, por ejemplo) conserva el tema en su forma original; la Escolástica dialéctica y técnica lo expresa en la idea de la Iglesia como cuerpo o un todo homogéneo: «fideles in quantum fideles sunt unius naturae» (por ejemplo, Cayetano, *De comparata auct. Papae et Concilii*, c. 5).

a) Una teología de la comunión [86].

Es cierto que en el NT la realidad afirmada en primer lugar es la de la *ekklesia* única —como Dios es único y Cristo es único—, que no está ligada a ningún lugar y a la cual pertenecen todos aquellos que han respondido por la fe a la llamada de Dios, cualquiera que sea el lugar donde estén y de donde procedan. Esta realidad es, pues, virtualmente y de suyo, universal. Constantemente, en Pablo (Ef 4,1-6), en el Símbolo, en los Padres se repite este tema decisivo: un solo espíritu, una sola fe, un solo bautismo, un solo pan, una sola Iglesia; creo εἰς ἕνα Θεόν, εἰς ἕνα Κύριον, εἰς μίαν ἐκκλησίαν [87]. Un fiel es incorporado por su bautismo a esta Iglesia universal; de la misma manera un obispo, por su consagración, queda hecho miembro del colegio de los pastores, obispo de la Iglesia católica. Pero lo es recibiendo una sede o un «título» local, y de la misma manera, el fiel es agregado a una comunidad o una *ekklesia* local. Es bien conocida la dedicatoria de las dos cartas de Pablo a los Corintios, tomada en la de Clemente a los mismos Corintios, en la de Policarpo a los Filipenses, en el *Martyrium Polycarpi,* en Dionisio de Corinto: «la Iglesia de Dios, que está en...», traducido generalmente siguiendo a K. L. Schmidt: «la Iglesia de Dios en cuanto que está en...».

Pero el NT y el cristianismo antiguo conocen una aplicación del término *ekklesia* a las asambleas locales de fieles: 1 Tes 2,14; 2 Tes 1,4;

[86] Sobre esta cuestión, cf. E. Dublanchy, art. *Communion dans la foi:* DThC III/1, (1923), 419-429; artículo fundamental de L. Hertling, *Communio und Primat,* en *Xenia Piana* = Miscellanea Historiae Pontificiae VII, 9, Roma, 1943, 4-48. Cf. también B. Botte, *Presbyterium et Ordo Episcoporum:* «Irenikon» (1956), 5-27; indirectamente, P.-M. Gy, *Les rites de la communion eucharistique:* MD núm. 24 (1950), 154-160. Después, tratando directamente nuestro tema, W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens,* Berlín, 1954; íd., *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche* (Koinonia. Arbeiten des ökumenischen Ausschusses der Vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands), Berlín, 1957; G. d'Ercole, *Communio, Collegialità, Primato e Sollicitudo omnium Ecclesiarum dai Vangeli a Constantino,* Roma, 1964; desde el punto de vista real, J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche,* Maguncia, ^{3}1925; S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church,* Londres, 1953, sobre todo cap. VIII; F. E. Brightman, *Terms of Communion on the Ministration of the Sacraments in Early Times,* en H. B. Swete (ed.), *Essays on the Early History of the Church and the Ministry,* Londres, 1918, 313-406.

[87] Símbolo de Epifanio, luego de Nicea-Constantinopla (cf. Dz 9 y 86; DS 41 y 150). Cf. J. Daniélou, *Μία ἐκκλησία chez les Pères grecs des premiers siècles,* en *L'Église et les Églises,* I, Chevetogne, 1954, 129-139; Concilio romano de 382: «Quamvis universae per orbem catholicae diffusae Ecclesia unus thalamus Christi sit...» (Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums,* núm. 191). La antigüedad cristiana está totalmente dominada por la idea de la unidad; cf. M. Spanneut, *Quelques aspects du thème de l'unité dans la pensée chrétienne autour du II^{e} siècle,* en *Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II°,* Catania, 1964, 193-221.

1 Cor 16,1 y 19; 2 Cor 8,1; Act 15,41; 16,5; 18,22; 20,37s. La palabra existía en el vocabulario helénico para designar la asamblea de los ciudadanos: Pablo se sirvió de una transposición para designar la de los cristianos o la comunidad concreta que ellos forman en un lugar determinado. Es verdad que en tales comunidades o asambleas se realizaba el pueblo de Dios único con posibilidad de ser universal. Pero esto no quita que existieran iglesias locales con su estructura propia de iglesia local por la celebración de la eucaristía, los ministerios, una actividad misionera, es decir, por la realización en ella del misterio o de la obra de Cristo. Existía, pues, entre la Iglesia única, virtualmente universal, y las iglesias múltiples, concretamente locales, una unidad a la vez que una diferencia y, por tanto, una tensión. ¿Cómo se resolvía esta tensión? ¿Cómo realizar la conciliación?

Se puede buscar esa conciliación en tres direcciones: la federación, la organización unitaria, la comunión. Dejemos de lado la simple federación, que es ajena tanto a los datos del cristianismo antiguo como a las exigencias profundas de la esencia del cristianismo. En la historia nos encontramos con las otras dos soluciones, realizadas no de forma exclusiva, sino con predominio de la una sobre la otra de acuerdo con los diferentes tiempos y lugares. El régimen de comunión se dio sobre todo en la Iglesia antigua y ha seguido predominando en la eclesiología oriental. Esta atiende primero a las iglesias y después establece entre ellas una serie de lazos que hacen de todas una comunión. El régimen de organización unitaria o de una Iglesia que constituye un solo cuerpo con una estructura, incluso visible, de pueblo único, es aquel al que desde muy pronto tendió el papado. Es el régimen cuya teoría ha sido elaborada generalmente por la eclesiología católica latina. Se podrían seguir las etapas y designar los factores históricos de su desarrollo [88]. Veamos la doctrina en su estado perfecto de formulación, tal como aparece, por ejemplo, en Tomás de Aquino: «Las comunidades se diversifican, ciertamente, según las dióce-

[88] Cf. nuestro estudio citado *supra,* nota 84. Recordemos los factores siguientes: la teología agustiniana de la catolicidad (contra el particularismo donatista); el predominio del papado a partir del siglo IX, y más adelante la reforma gregoriana, con sus consecuencias y las ideas que prolongaron su ideología; la existencia y la eclesiología de los Mendicantes en el siglo XIII; la victoria sobre las tendencias conciliaristas, galicanas y episcopalistas; la crítica de la eclesiología de comunión propuesta por Jurieu (cf. G. Thils, *Les notes de l'Église...,* 167-185, 193s); el desarrollo de la teología ultramontana y su triunfo bajo Pío IX. El resultado último de ese desarrollo en la teología moderna ha sido un verdadero desconocimiento de la cualidad eclesial de las iglesias locales: éstas serían tan sólo «sociedades imperfectas», que carecen de los medios necesarios para realizar su fin, que es la salvación eterna del hombre. Así, L. Billot, *De Ecclesia Christi,* Roma, ⁵1927, 451; Lercher-Schlagenhaufen, *Institutiones theologiae dogmaticae,* I, Barcelona, 1945, 241; W. Berard, *Unitas Sacerdotalis:* «Theol. Studies» 13 (1952), 583-587; Ch. Journet, *op. cit.,* II, 485.

sis y las ciudades. Sin embargo, de la misma manera que existe una sola Iglesia de Dios, debe existir un solo pueblo cristiano. Así, pues, de la misma manera que es preciso que haya un solo obispo en la comunidad de una única Iglesia, en la que debe ser el jefe de toda la comunidad, así es también preciso que haya un solo jefe de toda la Iglesia para la totalidad del pueblo cristiano» [89].

El Concilio Vaticano I y, a partir de él, decenas de documentos pontificios han expresado el tema del «unus grex sub uno pastore» [90]. Fácilmente se ve cómo la afirmación del primado papal aparece ligada a la teología de la Iglesia universal en el sentido de un pueblo o de un cuerpo uno y único. El *unus populus, unum corpus* reclama el *sub uno capite.* Es verdad que el jefe único es siempre en primer lugar Cristo, pero se trata de un jefe visible, en el plano de la vida social de la Iglesia, dentro de la unidad de fe, de culto y de ayuda mutua de que hemos hablado anteriormente.

Esta teología de la unidad expresa un aspecto importante de la realidad, pero no expresa toda la realidad. Ya hemos visto que no indica el lugar que ocupan dentro de la unidad las diferencias que hacen que tal unidad sea *católica.*

Desde el punto de vista de los elementos generadores de la Iglesia, esa doctrina no manifiesta adecuadamente las condiciones de su operación. En efecto, un pueblo se constituye por la comunicación del misterio de Cristo, que se opera sobre todo por los sacramentos y de forma eminente por la eucaristía, en la cual, dice Tomás de Aquino, está contenido todo el bien común de la Iglesia. Ahora bien, esto se realiza ya en la iglesia local, la cual, desde el punto de vista de la comunión sacramental en el misterio de Cristo, realiza la totalidad del cristianismo. Las iglesias locales no deben su existencia al simple hecho de la división de una extensión uniforme en porciones más manejables, sino a la *realización local* del

[89] *C. Gent.,* IV, 76 (no es preciso decir que Tomás de Aquino aporta simplemente una razón que explica un hecho, establecido, por otra parte, como hecho); cf. *IV Sent.,* d. 24, q. 3, a. 2, q.ª 3; *S. Th.,* II-II, q. 39, a. 1. Cf. el continuador de la *Suma:* «Cum tota Ecclesia sit unum corpus, oportet, si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiae supra potestatem qua unaquaeque specialis Ecclesia regitur: et haec est potestas papae» *(Suppl.,* q. 40, a. 6); Humberto de Romanis, *Opus tripartitum,* compuesto con vistas al Concilio de Lyon de 1274, pars 2, c. 2 ad 4 (en Brown, *Fascic. rer. expect. et fugiend.,* II, 208s); Juan de París, *De potestati regali et papali,* cap. 3 (ed. J. Leclercq, París, 1942, 180); Alvaro Pelayo, *De Statu et Planctu Ecclesiae,* I, art. 40, par. C (ed. Lyon, 1517, fol. 13r[2]). En todos estos textos y en muchos más se pasa espontáneamente de *una Ecclesia* a *unus populus.*

[90] Vaticano I, sess. IV, c. 3 (Dz 1827; DS 3060). Cf. también León XIII, enc. *Satis cognitum,* 1896. Sobre el uso de Jn 10,16 en los documentos pontificios recientes, cf. el estudio citado en la nota 83, 258.

misterio de la Iglesia por la realización de aquello que la constituye, y, sobre todo, de la eucaristía. Tal es la doctrina del Concilio: «La diócesis, ligada a su pastor, reunida en el Espíritu Santo gracias al evangelio y a la eucaristía, constituye una Iglesia particular en la cual está presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica» [91].

Por eso el padre Nicolás Afanasieff, seguido hoy día por gran número de teólogos ortodoxos, opone lo que él llama una *eclesiología eucarística* a una eclesiología de la Iglesia universal [92]. Se trata de una eclesiología de las iglesias locales que debería prolongarse en una eclesiología de su comunión. Pero si es verdad que hay que mantener las consideraciones positivas de esa teología sobre la iglesia local como comunidad eucarística, también es verdad que hay que superar la oposición crítica establecida en ella entre las dos eclesiologías: eucarística y universal. Mantener la primera con exclusión de la segunda representaría para la eclesiología una regresión, de la misma manera que ver sólo la segunda y olvidar la primera supondría un grave empobrecimiento.

A tal eclesiología eucarística, en la medida en que se opusiera a una eclesiología llamada universalista a la cual quisiera excluir, creemos deber proponer tres críticas más importantes:

1) La pluralidad o multiplicidad de las iglesias locales constituye, quiérase o no, un todo que tiene sus exigencias propias como tal todo; la eucaristía y la caridad poseen, por naturaleza, una intención universal y creadora de una comunión que tiende a la universalidad. Un todo, una comunión universal tiene sus exigencias propias, que reclaman unas estructuras determinadas. La historia muestra que los medios locales de comunión no siempre han bastado para conservar la unidad entre las partes, como experimentaba ya el mismo obispo Cipriano. La totalidad in-

[91] Decreto *Christus Dominus,* 11; cf. *Lumen gentium,* 26. Sobre la teología de las iglesias particulares, cf. B. Neunheuser, *Iglesia universal e Iglesia local,* en G. Baraúna, *op. cit.* (nota 74), 631-656; E. Lanne, *L'Église locale: sa catholicité et son apostolicité:* «Istina» 14 (1969), 46-66; J. D. Zizioulas, *La communauté eucharistique et la Catholicité de l'Église:* ibíd., 67-88; H. Legrand, *Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église,* en *La charge pastorale des évêques,* París, 1969, 103ss.

[92] N. Afanassieff, *La Cène du Seigneur,* París, 1952 (en ruso); *L'apôtre Pierre et l'Évêque de Rome:* «Theologia» (1955), 465-475 y 620-642 (en francés); *Le sacrement de l'assemblée:* «Internat. Kirchl. Zeitschr.» 46 (1956), 200-213; *La doctrine de la Primauté à la lumière de l'ecclésiologie orthodoxe:* «Istina» 4 (1957), 401-420; *L'Église qui préside dans l'amour,* en *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe,* Neuchâtel, 1960, 7-64. Sobre la postura de este escritor, cf. B. Schultze, *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart:* ZKTh 77 (1955), 257-300. Otros teólogos ortodoxos: J. Meyendorff, *Sacrements et Hiérarchie dans l'Église:* «Dieu vivant» núm. 26 (1954), 81-91; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie,* Neuchâtel, 1959, 128-135.

troduce otra realidad, además de las sacramentales consideradas en el marco de la Iglesia local. Existen datos eclesiológicos propios de la Iglesia total como tal.

2) Existe de hecho una tradición fundada en la Escritura que ve en la función de Pedro, de la que es heredera la sede de Roma, la pieza principal de una estructura ecuménica de la Iglesia en cuanto Iglesia universal. El sucesor de Pedro es, como lo fue tantas veces Pedro, según los evangelios y los Hechos, una expresión y una especie de personificación de la totalidad de los discípulos o de los apóstoles. También esto forma parte de la eclesiología. Por eso el Concilio Vaticano II, que habla de manera tan positiva de la iglesia particular y aplica a las demás comuniones el título de iglesias o comunidades eclesiales, dice también que la Iglesia, cuya dirección entregó Cristo a Pedro y a los demás apóstoles, «subsiste en» la Iglesia gobernada por el sucesor de Pedro y los obispos, que se encuentran en comunión con él *(Lumen gentium,* 8). La historia muestra que en Bizancio la función de estructurar la vida social de la Iglesia en el plano ecuménico fue frecuentemente ejercida por el emperador y que tal función le fue a veces reconocida por los teólogos y canonistas y confiada por los hombres de Iglesia. La eclesiología quedó truncada, porque, perfectamente atenta al aspecto mistérico y sacramental de la Iglesia, a su conformidad y comunión con el misterio *celeste,* descuidó su aspecto de sociedad; el *populus christianus* como tal ha tenido su estatuto en el marco del imperio y no propiamente en el de la Iglesia o la eclesiología.

3) Haciendo suya la eclesiología eucarística y oponiéndola de manera exclusiva a una eclesiología universalista, escribía Alejandro Schmemann: «La tara fatal de la eclesiología romana consiste en transponer el carácter orgánico de la iglesia local, fundamento de la unidad eclesiástica, a la Iglesia universal, después de haber transformado esta última en una única e inmensa iglesia local» [93]. Por nuestra parte querríamos, si no devolver el reproche, al menos plantear una cuestión inversa. Es un hecho que fuera de la Iglesia católica no se reconoce una estructura eclesiológica propia a la Iglesia universal. Para los protestantes, la asamblea local *(Gemeinde)* tiene ciertamente una organización visible, que el NT, por lo demás, no precisa; pero la Iglesia total *(Kirche)* es una entidad espiritual, objeto sólo de la fe [94]. A nuestro modo de ver, fue esa postura una consecuencia de las sectas: se transfirieron a la secta los atributos de la Iglesia; de ese modo se absolutizó, lo que hace sumamente difícil la reunión ecuménica, que constituye en definitiva una búsqueda de la uni-

[93] *Le Patriarche oecuménique et l'Église orthodoxe:* «Istina» 1 (1954), 30-45 (la cita en p. 36).

[94] Cf., por ejemplo, W. Hildebrand, *Das Gemeindeprinzip der christlichen Kirchen,* Zurich, 1951, 24s.

dad del pueblo de Dios universal. En una situación eclesiológica diferente, ¿no cabría señalar igualmente el peligro, en la Iglesia ortodoxa, de identificar pura y simplemente la Iglesia con la iglesia particular y condenar así las iglesias locales al aislamiento?

En el fondo de la oposición, que nosotros criticamos, entre una pura eclesiología eucarística (de la iglesia local) y una eclesiología universalista de un pueblo único está, polémicamente, toda la cuestión papal, pero están también, teológicamente, dos concepciones diferentes de la catolicidad, que nosotros rehusamos separar. Habría, por una parte, una concepción universalista cuantitativa de la catolicidad vista sólo como suma y extensión de la unidad, y por otra, una concepción puramente cualitativa de la presencia del todo en cada parte. Esta concepción debe ser sin duda conservada, y es un mérito no pequeño de los teólogos ortodoxos ayudarnos a comprenderla más adecuadamente. Pero tal concepción tiene que desembocar en una síntesis que incorpore también la primera de la forma siguiente:

Existe una presencia mutua de la Iglesia total en la iglesia particular, porque el mismo misterio se realiza en ambas, y de la iglesia particular en la Iglesia total, porque la primera debe realizar sus propias aportaciones a la segunda, y en este sentido, «la Iglesia universal está compuesta de numerosas iglesias» (Agustín). Esta reciprocidad se traduce en el plano de los obispos, que presiden las iglesias y las representan. Un obispo es consagrado a la vez para el servicio de una iglesia particular y para ser miembro del colegio episcopal, y es consagrado por otros obispos que representan la colegialidad o la comunión universal. Tanto la fe como la eucaristía, y la caridad y los dones espirituales (carismas en el más amplio sentido, en el sentido de Pablo), y las gracias de los ministerios, todas estas realidades espirituales tienen una intención universal. En virtud del dinamismo del espíritu que confiere todos esos dones y los regula desde arriba, todos ellos tienden a edificar una sola Iglesia, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, dentro del Espíritu Santo. Tales dones no son sólo la presencia del todo en cada parte, sino que implican el orden de las partes con el todo; aquí es donde se sitúa una teología plena de la comunión.

«Comunión», transcripción del latín *communio,* se deriva de *communis,* que a su vez procede de *cum moenus,* tener una defensa, una muralla común, o de *cum munus,* tener un cargo común. La idea primera contenida en el término es la de estar ligados a la misma tarea, al mismo combate, cada uno en su lugar. Pero el término «communio» tiene un sentido eclesial que supera su valor etimológico. En realidad, es traducción del griego κοινωνία, que era ya empleado en griego clásico (como en el análisis de la amistad por Aristóteles), pero que tiene principalmente un uso

cristiano, sobre todo en el apóstol Pablo [95]. En el sentido más general, κοινωνία significa la situación de alguien que toma parte con otro en una cosa cualquiera. Fundamentalmente, se trata de la comunidad que los creyentes forman con Cristo; posteriormente, será la comunidad de los fieles cristianos: la fe, el cuerpo y la sangre de Cristo (1 Cor 10,16s), el Espíritu (2 Cor 13,13); por último, se trata de la comunidad que forman todos los cristianos por razón de todo lo anterior: teniendo parte o comunión con Dios, los cristianos tienen parte o comunión los unos con los otros (cf. 1 Jn 1,3.6-7). La comunión es, pues, la situación de plena vida cristiana. Puede ser subjetivamente más o menos intensa, porque comporta más de un elemento que puede ser poseído de forma más o menos activa, pero de suyo es indivisible. Se está o no se está en comunión. Por eso en el lenguaje de los cristianos se emplean los términos κοινωνεῖν, *communicare,* de manera absoluta: «communicantes», decimos en el canon de la misa romana.

La comunión tiene un contenido espiritual y moral y unos medios de realización o de expresión.

El espíritu de comunión consiste en comportarse como solidario del todo más pleno que es la Iglesia universal, aun cuando se lleve el todo en sí mismo: «agere ut pars», como dice Cayetano [96]. Es regular la propia fe de acuerdo con la de la Iglesia universal por medio de los obispos, «catholicae et apostolicae fidei cultores», en comunión recíproca de los unos con los otros y de todos con el sucesor de Pedro [97]. Es cultivar la «concordia», es decir, la disposición que nace del hecho de que cada uno lleva a todos los demás en su corazón y existe a su vez en el corazón de todos [98], no en el plano de los sentimientos, sino en el de una presencia

[95] Cf. J. Y. Campbell, *Koinonia and its Cognates in the NT:* «Journ. of Biblical Literature» 51 (1932), 352-380; H. Sesemann, *Der Begriff Koinonia im N. T.,* Giessen, 1933; F. Hauck, art. *κοινός, κοινωνός, κοινωνία:* ThW III, 789-810; L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ,* Westminster, 1942; A. Raymond George, *Communion with God in the NT,* Londres, 1953; J. G. Davies, *Members One of Another,* Londres, 1958; Ph. Menoud, *La vie de l'Église naissante,* Neuchâtel, 1952, 22-34. Para los usos eclesiásticos, cf. H. B. Swete, *The Holy Catholic Church,* Londres, 1915, 152s, 161, 186; W. Elert, *op. cit.,* nota 86; L. Hertling, cit. *ibíd.;* L. Eizenhöfer, *Te igitur und Communicantes im römischen Messkanon:* SE 8 (1956), 14-75 (citado aquí no por su tesis de historia litúrgica, sino por la documentación patrística relativa a la idea y el vocabulario de la comunión); J. Gaudemet, *Note sur les formes anciennes de l'excommunication:* RSR (1949), 64-77; A. Matellanes, *El contenido de la comunión eclesial en S. Cipriano:* «Communio» (Granada) 1 (1969), 19-64 y 347-401.

[96] *Com. in II-II,* q. 39, a. 1.

[97] Cf. Epifanio, *Ancoratus,* n. 14 y 120 (PG 43,41B y 233AB). Cf. J. A. Möhler: «No es el todo, y, sin embargo, el todo está en él, lo cual le permite conocer lo que conoce el todo» *(Unité,* § 31, París, 1938, 93).

[98] Cf. lo que Cipriano dice a propósito de la oración: *De orat. dom.,* 8 (PL 4, 523s). Bossuet: «Actuar por el espíritu de toda la Iglesia» *(Oeuvres orat.,* ed. Le-

espiritual y un comportamiento práctico. El cristiano debe aprender la ciencia de la armonía, *consonantiae disciplina,* como decía Orígenes [99]. Para evitar el cisma, sigue diciendo Orígenes, hay que «seguir los cánones eclesiásticos» [100]. El derecho viene en ayuda del espíritu, pero lo principal es el espíritu de comunión.

La comunión ha dispuesto tradicionalmente de medios, ayudas o expresiones [101]. Con frecuencia esto concernía directamente al clero e incluso a los obispos: la comunión de las iglesias locales se expresaba o se ejercía a través de los jefes de esas iglesias. Para ello había las profesiones de fe, las epístolas sinodales, los intercambios de cartas entre jerarcas con ocasión de las diferentes fiestas [102] y, además, las informaciones mutuas. De alguna manera, las encíclicas papales tomaron la misma línea: tales cartas son un medio de realizar la comunión, la unanimidad [103], y responden a una situación nueva, la de una Iglesia extendida a escala planetaria y militante en un mundo que pide sin cesar respuestas y precisiones, aunque proceden también de un régimen y tal vez también de una concepción más universalista-centralista de la unidad; en la misma línea de expresión de la unidad se sitúan las cartas de comunión dadas por una iglesia (por su obispo) a un miembro de esa iglesia para que sea recibido en todas partes como un verdadero hermano: *litterae formatae* (o *canonicae), litterae communicatoriae* [104]; los encuentros y las actividades colegiales de los obispos y, en primer lugar, los concilios; las visitas y la hospitalidad, elevadas al valor de actos de la vida eclesial y de testimonio de uni-

barcq, VI, 117). Möhler: El fiel individual no está al abrigo del error «más que pensando y queriendo en el espíritu y el corazón de todos» *(Symbolik,* Maguncia, ⁵1884, 336).

[99] *In Numer. hom.,* 26, 2 (ed. Baehrens, 245); cf. otras referencias en H. de Lubac, *Catholicisme,* París, 1938, 46, nota 3; G. d'Ercole, *Consortium disciplinae. Le sanzioni nell'ordinamento canonico precostantiniano,* I, Roma, 1955 (exclusivamente jurídico y no habla más que del poder coactivo).

[100] *In 1 Cor. hom. 4* (ed. Jenkins): JThS 9 (1908), 34; cf. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien...,* Gembloux, 1933, 305.

[101] No hablamos de tales reglas. Según W. Elert, *op. cit.* (nota 86), 46s, era el episcopado, el canon de las Escrituras, la *regula fidei.* Habría que completar esta enumeración hablando también del papel de la sede romana (cf. L. Hertling) y de la tradición.

[102] Cf. W. Elert, *op. cit.,* 122s; M. Jugie, *Le Schisme byzantin...,* París, 1941, 56, 343s; M. F. A. Brok, *A propos des lettres festales:* «Vigiliae Christ.» 5 (1951), 101-110.

[103] Cf. F. Nau, *Une source doctrinale. Les encycliques. Essai sur l'autorité de leur enseignement,* París, 1952.

[104] Testimonios patrísticos reunidos en F. Ottiger, *Theologia Fundamentalis,* II, Friburgo, 1911, 428s; W. Elert, *op. cit.,* 103s; P. Batiffol, *Le Catholicisme de S. Augustin,* París, 1921, 101ss; íd., *Cathedra Petri,* París, 1938, 111, 114, 116. «Formata» significaba «documento» o «pase» (cf. A. Dold, *«Forma» und «Formata». Zwei liturgische Begriffe aus alten lateinischen Bischofsweihe-Riten:* «Scriptorium» 5 [1951], 214-221).

dad [105]: beso de paz [106], concelebración para la consagración de un nuevo obispo o en la celebración eucarística [107]; en esta celebración, los ritos de comunión tales como el del *fermentum* [108] y el del envío del pan consagrado a personas o comunidades lejanas [109]; añadamos, finalmente, la ley formal, frecuentemente no observada y frecuentemente recordada, del carácter indiviso y universal de la comunión, o de su contrario, la exclusión de la comunión. La comunión es indivisible: quien la tiene en su iglesia, a la que se supone ortodoxa, debe tenerla en todas; baste recordar los términos emotivos del epitafio de Abercio. Quien ha sido excluido legítimamente de la comunión en su iglesia no debe ser recibido en esa comunión en ninguna otra parte [110]. Esta regla muestra que la Iglesia no es local, sino que es un todo de suyo universal y homogénea de un extremo al otro. Las dificultades inherentes a la observación de esta ley ilustran también la necesidad de un centro de comunión que ejerza una especie de magistratura universal, católica, de la unidad y de sus posibles dificultades.

En todo eso, sin embargo, no hay más que expresiones o a lo más formas de unidad. Los *principios* de unidad son los que hemos visto: la unidad de fe, de sacramentos, de vida y acción en común. Es lo que expresaba Tertuliano al hablar de aquellos «con quienes compartimos *(communicamus)* la disciplina de paz y el título de hermanos. Unica es su fe y la nuestra, único nuestro Dios; tenemos el mismo Cristo, la misma esperanza, los mismos misterios bautismales; en una palabra: somos una misma Iglesia. Así, todo cuanto tienen los nuestros es también nuestro» [111]. Pero el principio más profundo de unidad, en virtud del cual

[105] Tertuliano: «Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis...» *(Praescr.,* 20, 8). Cf. W. Elert, *op. cit.,* 47, nota 1; D. Gorce, *Les Voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles,* París, 1925. Véanse en K núms. 491 y 492 los cán. 1 y 2 del Concilio de Antioquía de 341.

[106] Cf. J. Daniélou, *Bible et Liturgie,* París, 1951, 182 (trad. española: *Sacramentos y culto según los Santos Padres,* Eds. Cristiandad, Madrid, 1964).

[107] Cf. W. Elert, *op. cit.,* 131s; A. Franquesa, *La concélébration, rite de l'hospitalité ecclésiastique:* «Paroisse et Liturgie» 37 (1955), 169-176; íd., *La concelebración. ¿Nuevos testimonios?,* en *Liturgica,* I (Hom. Card. Schuster), Montserrat, 1956, 67-90.

[108] Cf. L. Voelkl, *Apophoretum. Eulogie und Fermentum als Ausdrucksformen des frühchristlichen Communio,* en *Miscellanea Georgio Belvederi,* Vaticano, 1954-55, 391s; J. A. Jungmann, *Fermentum. Ein Symbol kirchlicher Einheit und sein Nachleben im Mittelalter,* en *Colligite fragmenta* (Hom. A. Dold), Beuron, 1952, 185-190. Hay otros muchos estudios.

[109] Cf. L. Voelkl, cit. en nota precedente; W. Elert, *op. cit.,* 136.

[110] Cf. el can. 5 de Nicea y su comentario en W. Bright (Oxford, 1892); Jean Launoi, *Opera,* V/1, 72s; W. Elert, *op. cit.,* 56 y 103s; Y. Congar, *Schisme:* DThC XIV/1 (1939), 1288.

[111] Tertuliano, *De virg. vel.,* 2 (Oehler, I, 885).

somos realmente parte de un todo único, no es sólo específicamente uno, un principio de reunión por semejanza, sino que es un principio personal vivo: el Espíritu Santo. Este es, para cada uno de los cristianos y para todos, numéricamente único, el principio último de actuación de todo cuanto ellos hacen *in Christo,* no sólo de aquello que es semejante, sino incluso de aquello en lo que son diversos. El Espíritu es el motor último y el regulador de la comunión que inclina a los cristianos, por el principio interno a cada uno de la caridad, a no comportarse como mónadas aisladas, sino de acuerdo con la presencia mutua y el servicio recíproco que conviene a miembros de un mismo cuerpo.

Hay que llegar hasta el término de esta verdad sublime. Este espíritu es aquel, el mismo personalmente, que obra en Cristo para la salvación de la humanidad, es decir, para su reunión en Dios, en la unidad por la comunión de las tres personas. Porque Jesús, concebido del Espíritu, lleno del Espíritu, llevó a cabo por el Espíritu toda su obra mesiánica [112]. El Espíritu, que es el principio siempre actual de nuestra comunión, es también el mismo que condujo a los apóstoles en la fundación de las iglesias, que hace los santos y habita para siempre en ellos como en su templo. Es el Espíritu que opera en los sacramentos y particularmente en nuestras eucaristías [113]. Es el Espíritu que une todas las iglesias en una sola [114]. Es el Espíritu, el único y el mismo Espíritu que, término de la comunicación de vida en Dios, es el principio de toda santidad en las criaturas, de toda vida, de toda divinización, como lo muestran Basilio o Gregorio Nacianceno [115]. Si se sigue la teología agustiniana del Espíritu, lazo de amor entre el Padre y el Hijo, se podrá decir, con Agustín, que Dios nos une a sí mismo y entre nosotros por el lazo que une la sociedad de las personas divinas, arquetipo, principio y fin de la Iglesia [116]. Cualquiera que sea la

[112] Concebido del Espíritu Santo (Mt 1,18.20; Lc 1,35), lleno del Espíritu (Is 11, 2; Jn 3,34); el Espíritu presente en el bautismo de Jesús, que es su consagración para el ministerio (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22; Jn 1,32s); guiando a Jesús en los primeros pasos de ese ministerio (Lc 4,1.14); cooperando con él para la elección de los apóstoles (Act 1,2); en su lucha contra el demonio (Lc 4,1s; Mt 12,28); en la Pasión (la misa romana dice «cooperante Spiritu Sancto»; Heb 9,14 no habla tal vez del Espíritu Santo); más tarde agente de la glorificación de Jesús (Rom 1,4). El Espíritu Santo dado por Jesús cuando fue glorificado (Jn 7,39; Act 1-2); Jesús difunde el Espíritu sobre la Iglesia (Jn 19,30; 20,22)...

[113] Sobre este punto, cf. J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie, Pâque de l'Église,* París, 1964.

[114] Textos de los Padres en S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia,* I, Roma, ²1946, 142.

[115] Basilio, *De Spiritu Sancto,* 16, 38-40 (PG 32,136s; B. Pruche, SC 17, 174-183); Gregorio Nacianceno, *V Discurso teológico,* 4 (PG 36,137).

[116] Esta teología en Agustín, *Serm.* 71, 12, 18; 18, 29; 20, 33 (PL 38,454, 461, 463s); *De Trin.,* VI, 5, 7; XV, 21, 41 (PL 42,928 y 1089); *In Ev. Ioh. tr.,* XIV, 9 (PL 35,1508). Cf. *De fide et Symb.,* 9, 19 (PL 40,191). Teología ligada al *Filioque*

teología trinitaria que se adopte, la unidad de las tres personas divinas es para la Iglesia fuente, modelo y fin: *Ecclesia de Trinitate,* «de unitate Patris et Filii et Spiritu Sancti plebs adunata» [117]; «que ellos sean uno como nosotros somos uno» (Jn 17,22; cf. 1 Jn 1,3); «undique vocatur in Trinitate» [118]. La Iglesia es una manifestación visible en la tierra de la santa sociedad de las tres personas, que se consuma en el Espíritu, de forma que J. A. Jungmann puede leer una evocación de la Iglesia en el «in unitate Spiritus Sancti» de nuestras colectas [119], que significaría: «en la Iglesia», en cuanto la Iglesia no es otra cosa que un organismo cuyo principio único de unidad y de vida es el Espíritu Santo.

b) La unidad eclesial en la historia del mundo.

Esta *teo*-logía de la unidad —una consideración a partir de Dios— parecerá sin duda excesivamente sublime a aquellos que tienen dificultad para vivir la unidad de la Iglesia y que no tienen una experiencia eucarística o espiritual tan elevada. En todo caso, queda más de un problema concreto que interesa también a la teología. Nos referiremos a dos de ellos solamente y de una manera sucinta:

1) En cuanto tiene una forma humana concreta, la unidad de la Iglesia siempre está por hacer. Sería más fácil concebirla como un marco perfectamente trazado y fijo de una vez para siempre. Pero eso sería desconocer la verdad de lo que debe recibir y asumir de los hombres, de sus dones y carismas y de sus iniciativas. Todo esto introduce en la vida de la Iglesia, sobre todo de las iglesias locales, un aspecto de búsqueda y también de pluralismo que la unidad debe asumir, no ignorándolo o reduciéndolo por la fuerza a lo ya conocido, sino aceptando la búsqueda y las tensiones de la vida.

2) El Concilio Vaticano II ha declarado que «la Iglesia es, en Cristo, de alguna manera, el sacramento, es decir, el signo a la vez que el medio

(sin que esta *palabra* se encuentre en Agustín). ¿No está ya en el pensamiento de Tertuliano (montanista)? En efecto, éste escribe: «Ipsa Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est Trinitas unius divinitatis: Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Illam Ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit» *(Pudic.,* 21 [PL 2,1026; CSEL 20,271]).

[117] Cipriano, *De orat. domin.,* 23 (Hartel, 285): «Dicit Dominus: *Ego et Pater unum sumus;* et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: *Et hi tres unum sunt;* et quisquam credit hanc unitatem de divina firmitate venientem, sacramentis caelestibus cohaerentem, scindi in Ecclesia posse?» *(De Cath. Eccl. unitate,* 6 [Hartel, 215]).

[118] Agustín, *En. in Ps.* 86, 4 (PL 37,1104).

[119] J. A. Jungmann, *In der Einheit des Hl. Geistes,* en *Gewordene Liturgie,* Innsbruck, 1941, 190-205; *Missarum sollemnia,* II, Viena, ²1949, 321, y el apéndice de 1958, 592ss; *In unitate Spiritus Sancti:* ZKTh 72 (1950), 481-486. Interpretación discutida por B. Botte, MD núm. 23 (1950), 49-53.

de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» [120]. Así, la unidad de la Iglesia no termina en ella misma. No se limita a una unión con Dios, sino que apunta a la unidad del género humano, de la que es signo y medio. Esta idea sitúa nuestra cuestión en un marco de referencia más amplio, el del designio de Dios y su economía de salvación.

Todo se sitúa dentro de un designio único, cuya realización tiene lugar en dos momentos diferentes del mismo principio, que es el Verbo de Dios. El Salvador es el mismo que el Creador. El Verbo, como salvador y, por tanto, en su *kenosis* de siervo sufriente, cuya victoria corona el Padre resucitándolo y asociándolo a su reino de poder; este Verbo, hecho en Jesús el primogénito de una multitud de hermanos, es aquel por quien Dios creó todas las cosas, que habita ya el mundo como luz que ilumina a todo hombre. La segunda venida, histórica, condicionada con el uso pecador que el hombre hizo de su libertad, es una reasunción definitiva de la intención creadora, que asegura su éxito a pesar del peso del pecado; esto es, la salvación. La segunda venida asegura esa salvación de forma gratuita, más allá de las posibilidades de la naturaleza por una reasunción que va más lejos que la entrega primera: *mirabilius reformasti,* vocación a ser hijo de Dios *in Filio.* En su venida histórica de encarnación y de pascua, el Verbo-Cristo se ha constituido en sacramento universal de esa salvación para un mundo llamado a compartir la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Por sus *acta, dicta et passa,* por todo cuanto hizo, dijo y sufrió, Cristo dejó en el mundo su «Iglesia», como su esposa y su cuerpo, de forma que esta Iglesia es, tras él y por él, gracias al don de su Espíritu, el signo pobre y la humilde mediadora de la salvación conseguida en Cristo [121]. Ahora bien, hay dos conjuntos de males que causan la angustia

[120] *Lumen gentium,* 1; cf. 9: «Este pueblo mesiánico, aunque... con frecuencia parezca una grey pequeña, es, sin embargo, para todo el género humano un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación». Cf. igualmente *Ad gentes,* 8; *Gaudium et spes,* 92.

[121] Esta doctrina está expresada en *Lumen gentium,* 48, en estos términos: «La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cf. Act 3,21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (cf. Ef 1,10; Col 1,20; 2 Pe 3,10ss).

Porque Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos (cf. Jn 12,32 gr.); habiendo resucitado de entre los muertos (cf. Rom 6,9), envió entre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por él hizo a su cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación; estando sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para conducir a los hombres a la Iglesia, y, por medio de ella, unirlos a sí más estrechamente y para hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su cuerpo y sangre. Así que la restauración prometida que esperamos ya comenzó en Cristo y es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por él continúa en la Igle-

de la criatura: todo aquello que hace obra de muerte en todos los ámbitos, y las exterioridades que dividen al hombre y le alinean. Entre éstas se cuenta todo lo que mantiene la división entre los hombres: división de lenguas y de culturas (Babel), guerras nacionales y sociales, odios raciales y tribales, ambiciones y empresas de dominación, menosprecio de los débiles y de los pobres, etc. Pero el género humano es uno; existe en este sentido una naturaleza humana común a todos y que cada uno sólo puede desarrollar plenamente en la comunión con todo aquello que es propio del hombre. Como dijo Tennyson poéticamente, no se podrá exclamar: «la obra está acabada; el hombre está hecho», más que al final de un nacimiento de la humanidad —es la comparación neotestamentaria—, que es por lo mismo formación de unidad, no de pobreza y soledad, sino de plenitud y de comunión [122]. No en vano el anuncio de la salvación mesiánica ha tomado a veces la forma de una promesa de reunión, y el término de la obra de Dios es presentado como una ciudad «en la que todo junto forma un cuerpo»: Jerusalén, visión de paz [123].

La Iglesia, «pueblo mesiánico» (*Lumen gentium*, 9), es signo e instrumento de este aspecto de la salvación y del reino que se anuncia y comienza aquí abajo y que expresan las palabras de «unidad del género humano». La Iglesia lo es, naturalmente, en su plano propio, que es el religioso y sobrenatural. Pero debe serlo *para el mundo*, ya que la salvación comprende esto. Está claro que la Iglesia trabaja en este sentido. Pero toda realización humana, histórica, exige mediaciones proporcionadas de eficacia. La historia ha conocido en este sentido mediaciones sobre todo políticas y jurídicas, las del Imperio y la cristiandad tal como la con-

sia. En ella somos instruidos también por la fe acerca del sentido de nuestra vida temporal, mientras que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos encomendó en el mundo y labramos nuestra salvación (cf. Flp 2,12).

La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, a nosotros (cf. 1 Cor 10,11), y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y en cierta manera se anticipa realmente a este siglo, pues la Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque todavía imperfecta».

[122] Tennyson, *The Making of Man*, en *The Death of Oenone and other Poems*, 1872. Cf. Y. Congar, *Unité de l'humanité et vocation des peuples*, en *Sainte Église*, París, 1963, 163-180.

[123] La salvación como reunión: Jr 29,4; 30 y 31; Ez 34,12s; Is 43,5s, etc. Sobre el tipo y el mito escatológico de Jerusalén hay numerosos estudios: K. L. Schmidt, «Eranos Jahrbuch» 18 (1950), 207-248; A. Gelin, L. Bouyer, O. Rousseau, VS 86 (1952); respectivamente, 353-366, 367-377, 378-388; K. Wennemer, GuL 31 (1958), 331-340; J. C. Young, *Jerusalem in the NT. The Significance of the City in the History of Redemption and in Eschatology*, Kampen, 1960; Fr. Wulf, GuL 34 (1961), 321-325; B. van Iersel, «Getuigenis» 6 (1961-62), 263-275; H. Junker, *Sancta civitas, Jerusalem nova*, en *Ekklesia* (Hom. M. Wehr), Tréveris, 1962, 17-33; R. Poelman, VS 108 (1963), 637-659; G. Winter, *The New Creation as Metropolis*, Nueva York, 1963; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz*, 3 vols., Munich, 1963s.

cibieron y promovieron un Juan VIII, un Inocencio III. En Oriente esta mediación ha sido sobre todo el Imperio. Tales mediaciones han desaparecido; sus lejanos ecos modernos se han mostrado poco operativos; hoy día todo eso está superado. Las mediaciones deben ser en adelante las del desarrollo económico y cultural, que entraña evidentemente implicaciones políticas y jurídicas. El «pueblo mesiánico» no puede evitar inscribirlas en su cuadernos de tareas si la Iglesia quiere ser eficazmente, en Cristo, signo y medio de la unidad de todo el género humano.

II. LAS RUPTURAS DE LA UNIDAD [1]

Es un hecho reconocido por los historiadores [2] que la Iglesia antigua no distinguió precisamente entre el cisma y la herejía. Se pueden citar, y nosotros los evocaremos más adelante, algunos textos que insinúan tal distinción. Sin embargo, en general, cisma y herejía son tratados conjuntamente en un mismo proceso de separación. Los dos son, en efecto, separación: la herejía es considerada sobre todo como cisma porque la fe es concebida no tanto como un conjunto de proposiciones cuanto como un depósito indivisible, análogo al de la vida, que se transmite en la Iglesia y no se transmite más que en ella. La Iglesia, en su realidad concreta y visible, es el lugar único e indivisible de la salvación. Lo importante es estar en ella; la forma en que se salga de ella importa poco; la catástrofe y el escándalo está en salir de la Iglesia, en romper o perder la comunión.

[1] Estudios de conjunto: J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche...*, ed. por J. R. Geiselmann, Colonia, 1957; F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, Munich, 1941; C. H. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Londres, 1955.

[2] J. de Guibert, *La notion d'hérésie chez Saint Augustin:* BLE (1920), 368-382 (cf. 370s); E. Buonaiuti, *Scisma ed eresia nella primitiva letteratura cristiana:* «Atheneum» (1916) (repr. en *Saggi sul cristianesimo primitivo*, Città di Castello, 1923, 274-285); pero, sobre todo, S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church*, Londres, 1953, 16-34 (nueva edición en 1964 con la contestación a los críticos de B. C. Butler); Ch. Saumagne, *Du mot αἵρεσις dans l'édit licinien de 313:* ThZ 10 (1954), 376-387.

El cristianismo antiguo concebía la separación de la Iglesia, la ruptura de la unidad, más en el orden espiritual y místico que en el intelectual y social. La unidad de la Iglesia se considera sobre todo como una unidad en el orden de la santidad. El cismático es aquel que rompe la santidad de la comunión, que falta a la pureza de la fe, a la santidad de la Iglesia. En esa perspectiva, las condiciones de la ortodoxia y las de la comunión eclesiástica están más fundidas que lo que a nosotros nos parece. La infalibilidad doctrinal es concebida en el interior de la santidad de la Iglesia como una propiedad o un efecto de esa santidad; el cismático es un hombre que, fallando a la santidad de la comunión, se expone a faltar a la pureza de la fe. El hereje ha fallado en la doctrina por haber fallado a la comunión.

El cisma pone fuera de la Iglesia igual que la herejía. Se sitúa entre los herejes tanto a los cuartodecimanos como a los montanistas (Hipólito, *Philos.*, 7, 18, 19) o a Novaciano (Cipriano, *Ep.* 55, 24, 1): son, en definitiva, todos aquellos que celebran el culto de manera diferente. Es, sobre todo a partir de Constantino y de Teodosio, cuando (en el marco del Imperio cristiano, en el que los dogmas pasaron a ser leyes del Imperio, y la fe definida por los concilios se convirtió en estatuto de su unidad) la herejía, castigada de forma particular, comenzó a ser objeto de una definición precisa y a ser distinguida netamente del cisma. Las estructuras de la comunión o del *sacramentum* eclesial se habían precisado y se distinguen mejor las faltas cometidas contra la unidad eclesiástica en cuanto tal.

En el judaísmo, donde existían escuelas diferentes, se llamaban αἱρέσεις los partidos correspondientes a nuestras diferentes escuelas: saduceos (cf. Act 5,17), fariseos (15,5; 26,5). Los cristianos fueron considerados en un primer momento como miembros de un nuevo partido heterodoxo (cf. 24,5.14; 28,22). Pero cuando Pablo protesta contra la constitución de partidos en la Iglesia (1 Cor 11,19; Gál 5,20), no parece pensar especialmente en divergencias y oposiciones doctrinales. Cuando habla de estas últimas no emplea el término αἵρεσις (cf. Rom 16,17; Gál 1,7; cf., sin embargo, Tit 3,10). En cambio, en 2 Pe 2,1, que es un texto más tardío, la palabra es utilizada para designar la difusión de falsas doctrinas [3].

Σχίσμα tenía el sentido concreto de desgarradura —por ejemplo, desgarradura de un vestido (cf. Mt 9,16; Mc 2,21)— o el de división —por ejemplo, división del casco de algunos animales—. De ahí que la palabra fuera empleada espontáneamente para designar la división de maneras de ver (cf. Jn 7,43; 9,16; 10,19) y las divergencias u oposiciones de las que nacen las banderías o simplemente las divisiones dentro de una misma sociedad: 1 Cor 1,10; 11,18; 12,25; cf. *Didajé*, 3, 4; Bernabé, 19, 11; Ignacio, *Fil.*, 3, 3. Pronto, en Clemente de Roma, la palabra adquirirá su densidad eclesiológica: *Cor.*, 46, 9; mientras en otros pasajes el término conserva un sentido moral menos definido (49, 5; 54, 2). Se podrían citar numerosos textos antiguos en los que apenas aparece la frontera entre el cisma y la herejía y en los que no aparece claramente el criterio

[3] Sobre «herejía» y «cisma» en el NT, cf. P. A. van Stempwort, *Eenheid en Schisma. Een structureel onderzoek van het deel, de Gemeente van Korinthe, volgens I Kor., ten behoeve van het geheel, de oecumenische Gemeent*, Nijkerk, 1950; L. Goppelt, *Kirche und Häresie bei Paulus*, en *Beitr. z. hist. u. syst. Theol.* (Hom. W. Elert), Berlín, 1955, 9-23; M. Meinertz, *σχίσμα und αἵρεσις im NT:* BZ (1957), 114-118; J. Dupont, *Le schisme d'après St. Paul: 1054-1954*, en *L'Église et les Églises*, I, Chevetogne, 1954, 111-128.

en virtud del cual se califica a alguien de hereje [4]. Sin embargo, desde el momento en que la Iglesia encontró frente a sí teologías verdaderamente heterodoxas se comenzó a distinguir. Ireneo, incluso en los lugares en los que tiende a asimilar el sentido de los dos términos, esboza una distinción entre cisma y herejía, herejes y cismáticos [5]. La elaboración y la aplicación de la distinción fueron exigidas sobre todo por la necesidad de pronunciarse acerca de la validez de los bautismos. Estos incluían una profesión de fe. Pero ¿y cuando la fe era la misma? En Occidente, tal fue el caso del donatismo: Optato de Mileve fuerza al donatista Parmeniano a reconocer «inter schismaticos et haereticos quam sit magna distancia». Los herejes, al haber adulterado la verdadera fe (trinitaria y cristológica) están completamente fuera de la Iglesia y no proceden de ella en modo alguno; sus sacramentos son nulos. Los cismáticos, que proceden verdaderamente de la Iglesia como de su madre, se separan de ella al romper la paz y la comunión, pero llevan consigo la fe y los sacramentos de la Iglesia que han recibido y aprendido de ella [6]. Tal es la teología sacramental que fundará Agustín en una síntesis eclesiológica profunda y en una dialéctica de los sacramentos y de la *caritas* [7]. Propone Agustín en este punto una clara distinción: «Haeresis est diversa sequentium secta; schisma vero eadem sequentium separatio» [8]. Pero el obispo de Hipona, queriendo aplicar a los donatistas irreducibles el edicto de unión de Honorio, que los asimila a los herejes, aproxima de nuevo los dos calificativos (por lo demás, él tiene una idea bastante amplia de la herejía): «Schisma-

[4] Constantemente une Cipriano las palabras *schismaticus* y *haereticus: Ep.* 43, 7, 2; 45, 3, 2; 49, 2, 4; 51, 1, 1; 52, 4, 2; 59, 5, 1, y 9, 2; 66, 5, 1; 69, 1, 1; 74, 7, 3, y 8, 4; *De Eccl. Cath. unit.*, c. 19. Cf. Y. Congar, *Schisme:* DThC XIV/1 (1939), 1289; E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchung z. Entwicklung d. altchr. Kirchenbegriffs im Abendland v. Tertullian bis zu den antidonat. Schriften Augustins,* Berlín, 1932, 94s. Criterios inciertos para hablar de herejía cf. ThRv 37 (1938), 333.

[5] Cf. *Adv. haer.,* IV, 26, 2 («vel qui haereticos et malae sententiae, vel quasi scindentes et elatos sibi placentes... Et haeretici..., qui autem scindunt et separant...» [PG 7,1054]). En el cap. 33, después de haber mostrado al hombre espiritual enfrentado a las diferentes herejías, le muestra juzgando «et eos qui schismata operantur» (núms. 1-7 [PG 7,1072-1076]).

[6] Lib. I, c. 10s (PL 11,905ss; CSEL 26,12ss). Cf. P. Batiffol, *Catholicisme de St. Augustin,* París, 1920, 92s.

[7] Cf. nuestra introducción general a los escritos antidonatistas de Agustín = OSA 28, París, 1963, 9-133 (bibliografía).

[8] *Contra Crescon.,* II, 3, 4 (PL 43,469), en 406s; *Quaest. 17 in Mt 11,2:* «Schismatici quid ab haereticis distent?... quod schismaticos non fides diversa faciat, sed communionis disrupta societas» (PL 35,1367), en 397-400; *De fide et symbolo,* 10, 21: «Haeretici, de Deo falsa sentiendo, ipsam fidem violant, schismatici autem discissionibus iniquis a fraterna caritate dissiliunt, quamvis ea credant quae credimus» 'PL 40,193), en 393.

tis crimen, quam etiam haeresim male perseverando fecistis» [9]; «Dicitur schisma esse recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio... haeresis autem, schisma inveteratum» [10].

Sin embargo, la distinción estaba ya bien hecha en otros lugares. Atanasio distinguía claramente el caso de los melecianos cismáticos del de los arrianos declarados herejes y excluidos de la Iglesia por el juicio de un concilio ecuménico [11]. Basilio, hacia el año 374, en una respuesta a Anfiloquio, en la que intentaba precisar qué bautismos eran válidos, distinguía tres categorías de disidentes: en la herejía se está enteramente separado y se viene a ser extraño en cuanto a la fe; en el cisma hay un disentimiento sobre ciertos puntos y ciertas cuestiones que no serían irremediables; las «parasinagogas» son asambleas irregulares realizadas por sacerdotes u obispos indisciplinados [12]. Sin embargo, el Concilio de Constantinopla, en el año 381, situaba a los cismáticos en la categoría más amplia de los herejes, a los que se negaba el derecho de acusar a un obispo [13]. Pero la distinción estaba ya adquirida en principio, al mismo tiempo que señaladas las conexiones. Así, en un texto de san Jerónimo, frecuentemente reproducido, podemos leer: «Inter haeresim et schisma hoc esse arbitrantur quod haeresis perversum dogma habeat, schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separetur; quod quidem in principio aliqua ex parte intelligi potest. Caeterum nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur» [14]. Para justificar la propia disidencia, uno se ve obligado a encontrar razones doctrinales.

La unidad de la Iglesia estuvo amenazada desde el principio. Jesús había puesto en guardia a los discípulos contra los falsos profetas, los malos pastores, las pruebas y tribulaciones que habían de venir de fuera [15]. Los apóstoles experimentaron la verdad de tales palabras. Sus escritos los muestran combatiendo los falsos doctores o sembradores de división: judeo-cristianos, partidarios de una gnosis, hombres carnales y falsos hermanos. Al final de su carrera los vemos prever los peligros que comenzaban a amenazar la pureza de la fe y la unidad de las iglesias: así

[9] *Ep.* 87, 4 (PL 33, 298), entre 405 y 411.

[10] *Contra Crescon.*, II, 3, 9 (PL 43,469). Cf. DThC XIV/1 (1939), 1290s. De todos modos, tanto Agustín como Cipriano relacionan frecuentemente «schismata et haereses». Cf. Ch. Mohrmann, *Die altchristl. Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus*, I, Nimega, 1932, 149 y 152.

[11] *Epist. ad episc. Aegyptii et Libyae*, 22 (PG 25,589).

[12] *Ep.* 188, 1 (PG 32,655). Cf. DThC XIV/1 (1939), 1298; J. Hamer, *Le baptême et l'Église:* «Irénikon» 25 (1952), 142-164, 263-275.

[13] Can. 6 (Mansi 3, 561 [griego] o 562 [latín]).

[14] *In Epist. ad Titum*, c. 3 (PL 26,598), en 386s. Para la historia de este texto en la Edad Media en Occidente: DThC XIV/1, 1293.

[15] Cf. Mt 7,15; 13,24; 24,24; Mc 13,5s; Lc 21,8.

hace Pablo a los ancianos de Mileto [16] y también en sus grandes epístolas [17], en las de la cautividad [18] y en las llamadas pastorales [19]; así hace también Judas (cf. 17-19), el autor de 2 Pe (2,1-3.18.19; 3,3.17), y Juan en sus epístolas y en el Apocalipsis [20].

De hecho, cuando se considera lo compleja y frágil que es la unidad eclesial se comprende que fuera frecuentemente atacada, comprometida y violada. Al poner en juego tantos elementos delicados, la unidad eclesial se encuentra finalmente confiada y entregada a la libertad de los hombres sin que, por tratarse de una materia de conciencia, puedan intervenir eficazmente las presiones externas o las necesidades económicas (y gracias a Dios que no intervinieron nunca). La historia de la Iglesia está jalonada de desgarramientos y de herejías. Nuestra tarea aquí es estudiarla *teológicamente,* pero no sólo en el plano de una especie de plano ideal, sino también en su realidad concreta tomada en sus rasgos generales.

1. *El cisma* [21]

a) En qué consiste el acto de cisma.

Se pueden distinguir dos grandes momentos en la teología católica del cisma, que se extienden, respectivamente, a lo largo de la época patrística, la cual, desde el punto de vista eclesiológico, llega hasta fines del siglo XI y a lo largo de la época abierta por la reforma gregoriana y la Escolástica. Por lo demás, entre estos dos momentos la continuidad es más profunda que las diferencias.

α) *Epoca patrística.* El cisma es una ruptura de la comunión a nivel de la Iglesia como comunidad de hombres *(ecclesia congregata)* reunidos por el uso de los medios de salvación (institución, *ecclesia congregans)* y sobre todo de la eucaristía, cuyo ministro y presidente es el obispo. Por eso el acto de cisma se designa frecuentemente por el hecho de «levantar

[16] Act 20,29s; cf. J. Dupont, *Le Discours de Milet, testament pastorale de St. Paul,* París, 1962, 206-219, que cita los principales textos sobre el tema de los peligros.

[17] Rom 16,17s; 1 Cor 11,2ss; Gál 1,6s.

[18] Ef 4,14; 5,6.

[19] 1 Tim 1,3s; 4; 6,2bs; 2 Tim 2,14.16ss; 3,1; 4,1-8; Tit 3,9ss.

[20] 1 Jn 2,18s; 4,1-6; 2 Jn 7; Ap 13; 19,20.

[21] Además de los estudios citados *supra,* notas 1-3, cf. nuestro artículo *Schisme:* DThC XIV/1 (1939), 1286-1312 (bibliografía hasta 1938); M. Pontet, *La notion de schisme d'après St. Augustin: 1054-1954,* en *L'Église et les Églises,* I, Chevetogne, 1954, 163-180; J. P. Kelcher, *Saint Augustine's notion of Schism in the Donatist Controversy,* Mundelein, 1961.

altar contra altar» [22], expresión que se remonta al AT [23]. El altar es, en efecto, el lugar y el signo de la unidad del sacrificio eucarístico, que es la fuente visible de nuestra unión con Cristo para formar un solo cuerpo. El altar es, junto con la cátedra desde donde enseña, el lugar a partir del cual el obispo reúne y forma la Iglesia que preside. Es, pues, el sacramento de la comunión eclesiástica. Esta es considerada, por tanto, en primer término, en el marco de la iglesia local y por referencia al obispo que la preside [24]. El cisma se realiza ante todo contra el altar y el obispo [25]. Sin embargo, la comunión que se obtiene de esta forma es de suyo y virtualmente universal (cf. *supra,* 412ss); los obispos están en comunión mutua; un fiel en comunión con su obispo está también en comunión con la iglesia y puede participar en todas partes del mismo altar. Ni siquiera cabe hablar de «intercomunión» entre las iglesias. Este término, creado por los anglicanos para expresar su teología de la unidad, no aparece en la antigüedad cristiana. Esta desconoce el hecho mismo que ese término significa. Existe simplemente una comunión de suyo indivisa y universal.

Este aspecto de la universalidad de la comunión fue desarrollado particularmente por Agustín contra los donatistas, *pars donati,* los cuales pretendían que la Iglesia no se había conservado pura más que en su grupo, en Africa. Desde entonces ha ido penetrando cada vez más en la conciencia católica.

Cada obispo es en su iglesia centro y criterio de comunión. ¿Tiene la comunión universal de los obispos y de las iglesias locales entre sí un

[22] Cf. ya Ignacio de Antioquía: hay un solo altar como hay un solo obispo (IgnFil 4; IgnMagn 7,2); después, formalmente, Cipriano, *Ep.* 43, 5; 68, 2, 1 (Hartel, 594, 745); cf. *De Cath. Eccl. unit.,* 17 («hostis altaris, adversus sacrificium Christi rebellis»); *Canones apostol.* (= *Const. Ap.,* VIII, 47), c. 31 (ed. Funk, I [1905], 572: indica como fuente el Concilio de Antioquía del año 341, can. 5); Optato, 1, 15 y 19 (CSEL 26,18, 5, y 26,21, 13); Concilio de Antioquía de 341, c. 5 (Mansi 2, 1309s); Agustín, *Ps. adv. part. Donati,* vv. 23, 30, 80, 116, 174, 195 («altare sibi separare»); *Contra ep. Parm.,* II, 5, 10 («altare sui schismatis erexerunt»); *Ep. ad cath. de unit.,* 20, 54s; Pelagio I, *Ep. 2 ad Narsetem* (PL 69,395, reproducida en Graciano, c. 42, c. XXII, q. 5).

[23] Episodio de Coré, Datán y Abirón (Nm 16,1-33), evocado a menudo por los Padres (DThC XIV/1, 1305); el de las tribus transjordanas bajo Josué (Jos 22,10s); el del altar elevado por Jeroboán en Betel (1 Re 12,26-13,5), maldecido por los profetas (Am 3,14) y destruido al fin por Josías (2 Re 23,15).

[24] Cf. nuestro art. *Schisme:* DThC XIV/1 (1939), 1288s.

[25] De hecho, en las innumerables rupturas de la unidad que ha conocido el cristianismo las separaciones comenzaron y se consumaron en relación con esos «sacramentos». ¡Cuántas veces se ha borrado el nombre del papa o de un patriarca de los dípticos! En último término, si se pregunta en qué momento se consumó tal separación —por ejemplo, la de las reformas del siglo XVI—, se debe responder que fue el día en que se rompió toda comunión sacramental y se creó un nuevo culto: supresión de la misa en las regiones protestantes, nuevo bautismo de los anabaptistas, consagración de ministros para América por John Wesley, etc.

centro y un criterio? A menos que sea milagroso, ese criterio no puede ser más que interno a la comunión misma, y es la observancia de sus reglas y de los elementos que todos están de acuerdo en reconocerle. El concilio general es el órgano mediante el cual se expresa de manera indiscutible la conciencia eclesial. Junto al concilio general ejercen la misma función, en menor escala, los concilios locales. Pero se reconoce también un valor especial a las iglesias apostólicas, las fundadas por los apóstoles o aquellas con las que mantuvieron relaciones particulares [26]. Entre estas iglesias apostólicas, la de Roma, que acumula el patronazgo de Pedro y de Pablo y posee la *cathedra petri,* desempeñó desde el principio una función de modelo y de autoridad moderadora. La Iglesia de Roma reivindicó, y con mucha frecuencia se le reconoció, el derecho a juzgar en última instancia los casos de litigio, incluso ya juzgados por concilios, y el derecho de excluir de su comunión y de la comunión católica [27]. Evidentemente, en la medida en que Roma intervenía de esta forma y afirmaba su vocación a ejercer esta función, el valor universal e indiviso de la comunión quedaba cada vez más marcado.

β) *El momento decisivo de los siglos XI y XII.* Oriente y Occidente rompieron la comunión: Occidente siguió su desarrollo propio marcado por estos dos rasgos característicos de la Edad Media latina: el crecimiento del papado y el triunfo de la Escolástica.

Se trata del papado tal como comienza a afirmarse tras la reforma gregoriana, con una teología del papa como «episcopus universalis» [28]. Esta teología estaba frecuentemente apoyada en los textos de las *Falsas Decretales* (mediados del siglo IX) si no en los papas mismos, los cuales se refieren a ella bastante poco; sí, al menos, en los canonistas curiales. Ahora bien, las *Falsas Decretales,* sin crear un derecho enteramente nuevo, atribuyen a los papas y mártires prestigiosos de los primeros tiempos el régimen, instaurado sólo posteriormente, de intervenciones directas en

[26] Cf. DThC XIV/1, 1292.

[27] Cf., además, J. A. Möhler *(supra,* nota 1, y *Symbolique,* § XLIII [trad. francesa: II, 83]), a pesar de las inexactitudes sobre este punto; P. Batiffol, serie de estudios sobre *Le Catholicisme des origines à St. Léon* y *Cathedra Petri. Études d'Histoire ancienne de l'Église,* París, 1938; L. Hertling, *Communio und Primat,* en *Xenia Piana,* Roma, 1943, 4-48; G. d'Ercole, *Communio interecclesiastica e valutazione giuridica del Primato del Vescovo di Roma nelle testimonianze patristiche dei primi tre secoli:* «Apollinaris» 35 (1962), 25-75 (no estamos de acuerdo con la interpretación de algunos textos, en particular del «primatus Petro datur» de Cipriano); J. Colson, *L'épiscopat catholique. Collégialité et Primauté dans les trois premiers siècles de l'Église,* París, 1963. W. Elert no dice una palabra sobre este aspecto de la cuestión.

[28] *Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts,* en *Sentire Ecclesiam* (Hom. H. Rahner), Friburgo, 1961, 196-217.

la vida de las iglesias; además, extienden prácticamente a estas iglesias el régimen utilizado en un principio solamente en la jurisdicción metropolitana del obispo de Roma; por último, estas *Decretales* suponen una concepción de la Iglesia universal, según la cual ésta es una no sólo como misterio espiritual único, idéntico a sí mismo en todas partes, sino también como realidad sociológica jurídicamente una y sometida a una autoridad reguladora única [29].

El papado que sigue a la reforma gregoriana no es sólo el de esta teología y este derecho; es también el que preside la vida de un mundo en el que las comunicaciones y los viajes se hacen más fáciles y se instaura un nuevo sentimiento de sociabilidad. Es también el papado que, habiendo superado las pretensiones del Imperio, preside una cristiandad de la que las Cruzadas son una de las actividades más representativas.

La Escolástica comienza en el monasterio de Bec con Anselmo y la escuela de Laon, y después, con Abelardo. Es, como su nombre indica, un fenómeno de escuela; pronto tendrá su apogeo en las Universidades. Se trata de una técnica de análisis y de dialéctica. Los espíritus que se integran en ella prefieren el análisis y las definiciones precisas a la captación global y sintética que se expresa fácilmente en símbolos. Hacia la misma época se crea la ciencia canónica. El derecho eclesiástico, si no en Graciano mismo, al menos en los glosadores, comienza a ser un derecho de la Iglesia como sociedad más que un derecho sacramental. Bajo el influjo combinado de estas circunstancias, la atención cambia un poco de orientación. En el capítulo tan importante de la eucaristía se va más allá de la consideración global que religaba directamente la comunidad, cuerpo «verdadero» de Cristo, a la celebración de su cuerpo «místico» o sacramental; se llama cuerpo «verdadero» al cuerpo eucarístico, el de la presencia real, y cuerpo «místico» al cuerpo eclesial [30]. Los dos están siempre unidos: la unidad del cuerpo místico o eclesial es la *res* de la eucaristía, «res non contenta», es decir, no dada *ipso facto* con y en el sacramento, sino que exige, para ser obtenida, un nuevo acto por parte del que comulga. Necesariamente, el lazo de unión entre la Iglesia y el sacramento eucarístico, aunque siga siendo muy profundo, se verá un poco distendido.

γ) *Teología escolástica del cisma.* En realidad, vamos a limitarnos a la teología de Tomás de Aquino, expuesta en la *Suma Teológica,* II-II, q. 39, a. 1 (cf. q. 14, a. 2 ad 4). Dos rasgos chocan a una primera lectura: el cisma no es considerado en el marco sacramental; no se hace alusión

[29] Cf. G. Hartmann, *Der Primat des römischen Bishofs bei Pseudo-Isidor,* Stuttgart, 1930. Nos parece que esta obra resiste las críticas que le habían sido dirigidas.

[30] Cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge,* París, ²1949.

alguna a la eucaristía [31] (Tomás de Aquino tiene una noción prevalentemente sociocorporativa de la Iglesia visible). El cisma no es tampoco considerado en el marco de la iglesia local, sino en el de la Iglesia universal. Recordando los lugares en que Tomás de Aquino emplea un doble vocabulario, *ecclesia* y *populus Dei,* entendiendo por *ecclesia* la realidad mística y por *populus Dei* la forma de sociedad según la cual existe la *ecclesia* [32], se puede decir que el cisma es considerado como ruptura de la unidad del pueblo de Dios o de la Iglesia como cuerpo social. En seguida veremos que esto no priva de su gran profundidad a la teología del cisma que se nos propone.

Tomás de Aquino considera el cisma como un *pecado.* No lo aborda, pues, como una realidad histórica o social tal como el donatismo o el «cisma griego», sino como un acto malo que se comete. La Edad Media no separaba grandes realidades como la paz, la guerra, la enseñanza, el ministerio de la actividad de los sujetos que las realizaban. Tomás de Aquino sitúa algunas de estas realidades entre los pecados contra la caridad. Algunos se oponen directamente a esta virtud y a su objeto (así, el odio); otros se oponen a sus actos secundarios o a sus efectos propios, que son la alegría, la paz, la beneficencia y la corrección fraterna. Los pecados opuestos a la paz en cuanto efecto de la caridad pueden ser de pensamiento, como la discordia; de palabra, la disputa, *contentio,* y, por último, de obra, como el cisma, la guerra, la riña y la rebelión, *seditio.* El acto de cisma es, pues, un acto malo que tiene directa, propia y esencialmente por objeto una cosa contraria a la comunión eclesiástica, es decir, a esa unidad que es entre los fieles el efecto propio de la caridad [33].

Esta unidad es una unidad de orden o de relación, no una unidad sustancial. Ahora bien —y éste es un principio general que encuentra su aplicación en otros muchos ámbitos sociales o cosmológicos, dondequiera que exista una unidad de orden [34]—, las relaciones constitutivas de esa forma de unidad son de dos tipos: del tipo de relaciones de miembro a miembro y del de las relaciones de miembro a jefe. En el primer tipo entran todos los actos de comunión que hemos estudiado; en el segundo, los comportamientos por los que uno consiente dejarse regir y ordenar por el jefe de un cuerpo, y en nuestro caso, por Cristo, en cuanto que él

[31] Que Tomás de Aquino conoce la relación existente entre la eucaristía y la unidad eclesiástica se ve por *S. Th.,* III, q. 73, a. 4 y 6, o por la teología expuesta *supra.*

[32] Cf. *C. Gent.,* IV, 76, «manifestum est»; cf. *IV Sent.,* d. 20, q. 1, a. 1, sol. 1.

[33] Nótense estas observaciones precisas: el pecado de cisma se opone no al objeto de la caridad, sino a su efecto social. Por eso no todo acto contrario a la caridad es un pecado de cisma, y, por otra parte, se puede cometer ese pecado habiendo ya perdido la caridad; en efecto, el cisma atenta contra un efecto social de la caridad, que existe objetivamente, con independencia de la caridad actual de los miembros de la Iglesia (no de la Iglesia como tal). Cf. Cayetano, *in loc.,* núm. 3.

[34] Cf. DThC XIV/1, 1800; *S. Th.,* I-II, q. 100, a. 5c.

procura la unidad viva de su Iglesia, y por el papa, que representa visiblemente a Cristo a la cabeza de su Iglesia.

Así, pues, se pasa del cisma definido en el marco de la iglesia local al cisma definido en el marco de la Iglesia universal. Este movimiento de la teología católica corresponde al que hemos observado en la misma concepción de la unidad. Es un movimiento normal que encuentra su forma extrema entre los inquisidores, que, más atentos al delito fácilmente constatable que a la teología, consideraron el cisma *exclusivamente* en el marco de la Iglesia universal y en relación con el papa [35].

¿Cuál es, se pregunta Cayetano († 1534), la unidad a la que se opone el cismático, incapaz, por lo demás, de destruirla en sí misma, pero destructor de ella en él por el hecho de sustraerse a ella? La respuesta del gran comentador ilumina de forma notable la naturaleza de la unidad eclesial o de la comunión.

Esa unidad no es tan sólo la que resulta del hecho de que todos los fieles dispersos por el mundo tienen la misma fe y practican los mismos sacramentos. Esto, dice Cayetano, sólo los haría semejantes, *similes*. En realidad, el talante «formal» de Cayetano le lleva a disminuir el alcance de esa «semejanza», ya que no se trata tan sólo de orientaciones objetivas o «intencionales» paralelas y semejantes, sino de una vida sacada de una fe y unos sacramentos por los que el hombre se encuentra en comunión con todos aquellos que viven de los mismos objetos. En todo caso, en las mejores fórmulas de una teología de la unidad por comunión, tales como las que podemos encontrar en los anglicanos, y anteriormente en los galicanos y hasta en Bossuet [36], falta algo. La Iglesia aparece como una comunión, no estrictamente como una única Iglesia, un único pueblo.

Este resultado no será obtenido tampoco, prosigue Cayetano, por el solo hecho de que todos los fieles obedezcan a un mismo gobierno; esto les haría estar *sub uno (capite)*. La historia ha conocido no pocas uniones de pueblos realmente diferentes bajo un mismo jefe: Austria-Hungría, Noruega y Suecia hasta 1905, Imperio de Carlos V, Imperio británico, etc. Una vez más, sin embargo, una consideración puramente «formal» de las cosas puede traicionar la realidad, ya que la acción del poder, cuando es aceptada, hace circular en los sujetos al mismo un movimiento que los lleva a actuar como partes de un todo, ese todo que abarca y modera el mismo jefe.

Aquí es justamente adonde quiere llegar Cayetano: *sese gerere ut partem, esse partem unius numero populi.* Esto se realiza cuando se regula la propia oración, el pensamiento, la acción y todo el comportamiento

[35] Cf. DThC XIV/1, 1296.

[36] Cf. *Chrétiens désunis. Principes d'un Oecuménisme catholique*, París, 1937, 239s. Para Bossuet, cf. *Hist. des Variations*, lib. XV, § 70; *Catéch. de Meaux*, II parte, lec. IX.

como el comportamiento de la parte en un todo y no como el comportamiento de una mónada autónoma y autárquica. El cismático es aquel que quiere pensar, orar, actuar y vivir en una palabra, no en la Iglesia y según la Iglesia, como una parte regulada por el todo y por la autoridad que preside ese todo, sino como un ser autónomo. Y esto no ha de entenderse tan sólo en relación con el todo que es *actualmente* la Iglesia, sino en relación con el todo que la Iglesia forma según su existencia histórica y la continuidad de su vida en el tiempo [37]. Cayetano añade —y esto es decisivo, aunque nosotros no insistiremos en ello por haberlo desarrollado anteriormente— que no hay que buscar otra causa al movimiento que empuja interiormente a los fieles a actuar *ut partes,* sino el Espíritu Santo, que es el agente personal de la unidad por la comunión de todos, de acuerdo con la vocación de cada uno.

b) Cómo se produce un cisma y cómo se guarda la unidad.

Siempre han existido gérmenes de división. Los apóstoles los conocieron y previeron que, tras ellos, los peligros de división se harían más activos. La historia del cristianismo es, desgraciadamente, en gran medida, la historia de los cismas y las herejías. Los protestantes, para quienes no cabe esperar una traducción terrena adecuada de la unidad, que sólo existe en Jesucristo, gustan mostrar esta ausencia de unidad en todos los momentos de la historia, desde la misma Iglesia antigua, esa «Iglesia indivisa» que, según ellos, no es más que un mito [38]. El principio de ese mito estaría, según los protestantes, en la idea de «cuerpo de Cristo» o «cuerpo místico» comprendido en el sentido eclesiástico o social. Jamás se ha dado, añaden, la unidad de tal cuerpo si no es por la aplicación de medios jurídicos de unificación, bien en el marco del Imperio cristiano, con el poco éxito que todo el mundo conoce, o en el catolicismo papal, a costa de presiones nada deseables. Por lo demás, este catolicismo deja fuera de sí una gran parte del cristianismo.

[37] Punto de vista expresado por Möhler: cf. J. R. Geiselmann, J. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen,* Viena, 1940, 49s, 52s.

[38] Se encontrarán estas ideas expresadas, por ejemplo, en W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* =BHTh 10, Tubinga, 1934; 2.ª ed. por G. Strecker en 1964 (observaciones críticas de H. D. Altendorf, ThLZ 91 [1966], 192s, y «Zeitschr. f. Kircheng.» 80 [1969], 61-74); E. Wolf, *Communio sanctorum. Erwägungen zum Problem der Romantisierung des Kirchenbegriffs:* «Theol. Blätter» 21 (1942), 12s; íd., *Verlorene Einheit:* EvTh 8 (1948-49), 141-151; S. L. Greenslade, *op. cit.* (nota 2); W. Schneemelcher, *Sardika 342:* EvTh núm. esp., *Ecclesia semper reformanda* (Hom. E. Wolf) (1952), 83-104; W. Elert, *op. cit.,* 460. Puntualizaciones católicas: J. Lortz, *Evangelische Kritik am katholischen Begriff der Einheit:* TThZ 68 (1959), 211-228; B. C. Butler, *The Idea of the Church,* Londres, 1962.

Notemos de pasada que el catolicismo ha realizado, a pesar de todo, en la medida en que esto es posible en la tierra, una unidad universal, espiritual a la vez que visible. Anotemos la parte del papado cuya vocación es justamente la de ser el órgano de esa realización y traducir en el plano visible e histórico la unidad sobrenatural del reino de Dios, del pueblo de Dios, del cuerpo de Cristo, de su rebaño, unidad que es imposible reservar pura y simplemente a la escatología, ya que la escatología ha comenzado ya y actúa, y que, en cualquier caso, el sentido de la historia incluso terrena y, *a fortiori,* de la historia de la salvación es tender a la escatología. Es un hecho cierto que siempre ha habido en la Iglesia diferencias, tensiones, posibilidades de división. Pero una cosa es constatar esto y otra admitir que la Iglesia haya reconocido otra concepción que la de una unidad interna de fe, de vida sacramental y de comunión social, unidad virtualmente universal en su extensión. Nunca las tendencias más o menos divergentes que la Iglesia ha conocido han constituido en ella una pluralidad de organismos eclesiales ni han sido admitidas como tales.

Después de reconocer que los hechos han sido como acabamos de describirlos, hay que apreciarlos teológicamente, es decir, eclesiológicamente. Para esta tarea encontramos un apoyo en Möhler [39]. Su teología está dominada por el sentido de la unidad propia de la Iglesia, una unidad a la vez divina y humana. Divina en virtud de las comunicaciones que proceden de Dios mismo, según una «economía» que, a su vez, sigue el orden de la «Teología» (o personas de la Trinidad). Esto significa que la Iglesia no procede simplemente de Dios en cuanto monarquía (Padre) ni siquiera en cuanto imagen y forma (Verbo), sino que procede de Dios en cuanto amor que une a las personas (Espíritu Santo). Desde el punto de vista de su mismo principio divino, la unidad no es, pues, monárquica-monolítica, como la del Islam, que impone una ley sin asumir las libres iniciativas personales, sino una unidad de comunión que engloba y asume las iniciativas. Es una unidad suficientemente rica y fuerte para esto. Cuanto más alto se sitúa un ser vivo en la escala de los vivientes, más diferenciada es su unidad. Pero estas iniciativas o «proyectos» son de personas *finitas,* cuyas percepciones son limitadas, fragmentarias, sucesivas y progresivas. De suyo, esas iniciativas tendrían necesidad de ser complementadas por otras y completadas con el tiempo. Es lo que sucede cuando las tendencias y los proyectos, incluso lo más diversos, se proponen y se desarrollan en una unidad que los contiene, impidiendo que se conviertan en particu-

[39] *Die Einheit in der Kirche,* § 46. Ch. Journet propone traducir *Gegensatz* y *Widerspruch* por contraste y contradicción, respectivamente *(L'Église du Verbe Incarné,* I, 59). Cf. sobre esta doctrina en Möhler J. R. Geiselmann, *op. cit.* (nota 37), 143s, 146-166, y su edición de la *Symbolik,* 1958, (102)-(126). Cf. también Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* París, 1950 (²1969), 231-246 (trad. española: *Falsas y verdaderas reformas de la Iglesia,* Madrid, 1953).

larismos inconciliables. Pero estas personas no son sólo finitas, sino también pecadoras. En ellas dominan con frecuencia los comportamientos de egoísmo, de orgullo, de impaciencia, de endurecimiento, de oposición a los demás, a la autoridad, a las reglas. En estos casos, los proyectos que conciben esas personas, los recursos que ponen en práctica, siguen la regulación exclusiva de su lógica interna, es decir, que en lugar de estar contenidos en un todo, de ser compensados y equilibrados por otros valores, siguen una pura lógica de diferenciación, de oposición y de divergencia.

Lo que a partir de ese momento es considerado como herejía, como tendencias inconciliables, existía ya en la Iglesia; pero mientras era comprendido en su unidad y vivido en la comunión, aparecía sólo como diversidad, contraste y, en definitiva, riqueza. Desarrollado de forma autárquica, egoísta, sin referencia a la unidad ni a otros valores, se manifiesta como separación y, eventualmente, como herejía. La Iglesia no es, en modo alguno, *complexio oppositorum,* en el sentido de que su unidad se obtenga sumando montanismo y gnosticismo, Pelagio y Gottschalk, Khomiakov y Maurras. La Iglesia es, en la comunión y la unidad, la riqueza que permite existir a las diversas tendencias o corrientes, cuyos límites, imperfecciones y ambivalencias podrán convertirse en desviaciones, pero que mientras están contenidas en ella están completadas y sanadas.

«Como la Iglesia encierra en su unidad todas las diferencias, y esa unidad es integral, de ahí que tenga afinidad con todas esas diferencias. Por eso podían nacer en su seno dos partidos tan diferentes como los gnósticos y los montanistas... Esto muestra que la Iglesia contenía en sí todas las verdades cristianas de las dos partes opuestas, las cuales, por lo demás, habían bebido esas verdades en la vida de la Iglesia para llevarlas al separarse. Pero lo que las hacía heréticas no se encontraba reunido en la unidad de la Iglesia; de lo contrario, no se habría encontrado razón alguna para la separación. La Iglesia formaba así la unidad inconsciente de todas las herejías antes de la separación y la unidad consciente después de la separación; durante la separación, la Iglesia estaba en oposición con todas las herejías, como ellas lo estaban entre sí. Lo que constituye el gnosticismo y el montanismo como tales no tenía nada de cristianismo, ni en su contenido ni en su forma. Por eso estos elementos no eran diferencias del cristianismo y no podían ser admitidos en la unidad de la vida cristiana» [40].

S. L. Greenslade distribuye su estudio de las causas del cisma en los capítulos siguientes: disposiciones personales, nacionalismo, influencias económico-sociales, rivalidad de las Sedes, disputas en materia litúrgica, problemas de disciplina y una concepción puritana de la Iglesia. Hay,

[40] J. A. Möhler, *Die Einheit...*, § 46.

pues, causas de cisma basadas en situaciones objetivas que superan las disposiciones particulares de las personas concretas. La causa más común con mucho es, desgraciadamente, el sentimiento nacionalista [41]. Comenzando con el cisma de Jeroboán en Israel, ya que la ruptura entre las diez tribus del norte por una parte y por otra Judá y Benjamín no se basó tan sólo en la ambición de un hombre que reforzó la separación política con un cisma religioso, sino que tuvo sus raíces en el hecho de que las tribus del norte no habían aceptado en ningún momento la unificación del país bajo el mando de David, de la tribu de Judá, mando que Salomón haría después más pesado [42]. Se ha demostrado que en el donatismo hubo un viejo fondo de resistencia de las poblaciones númidas no sólo a la romanización triunfante en Cartago, sino también a las estructuras constantinianas ligadas a esa romanización y aceptadas por la Iglesia católica [43]. Sin duda, en el donatismo se da también un caso típico de resistencia sin compromiso posible, con la obstinación que pueden poner en estos casos hombres sencillos que leen poco y no razonan. De esto último encontramos un ejemplo conmovedor en nuestros días en la pequeña iglesia de la Vendée y de Deux-Sèvres. Con frecuencia se ha mostrado cómo las iglesias de Persia y de Armenia se han encontrado separadas religiosamente por encontrarse, políticamente, fuera de los límites del Imperio [44]. El paso de la iglesia de Egipto y el de la iglesia siria jacobita al monofisismo (al menos nominal) estuvo causado en buena medida por una oposición a la dominación bizantina, que se convirtió en oposición a la cristología de la Iglesia imperial o melquita. En Occidente, el hussitismo es tanto un movimiento de patriotismo checo contra Roma como un movimiento de reformismo religioso. Uno de los artículos de ese reformismo era el derecho, para todos los fieles, de comulgar del cáliz. Así, como observaba en el momento mismo de los acontecimientos Nicolás de Cusa, los partidarios de ese movimiento preferían separarse de la Iglesia a renunciar a su iniciativa, creyendo sacar más provecho de beber el cáliz en situación de separación que de comer el Cordero pascual en la unidad y la paz [45]. El viejo espíritu hussita, el sentimiento nacionalista

[41] Döllinger lo observa al comienzo de *L'Église et les Églises;* S. L. Greenslade, *op. cit.*, cap. III, 58-73.

[42] Cf. *Considérations sur le schisme d'Israël dans la perspective des divisions chrétiennes:* «Proche Orient Chrét.» 1 (1951), 169-191, reproducido en *Chrétiens en dialogue,* París, 1964, 185-210.

[43] Cf. nuestro estudio citado *supra* (nota 7), 11-70.

[44] Cf. F. Dvornik, *National Churches and the Church Universal,* Westminster, 1944; S. L. Greenslade, *op. cit.*, 62-69.

[45] «Potius eligentes abscindi ab Ecclesia, quam a renovatione desistere. Ubi haec egistis putantes plus utilitatis nos ex bibitione calicis in separatione quam esu Agnis paschalis tantum in unitate et pace consequituros...» *(Ep. II, de usu communionis ad Bohemos [Opera,* Basilea, 1565, 832]).

checo, no son ciertamente ajenos al cisma checo de los años 1920 y siguientes. Antes de Huss había aparecido Wyclef en Inglaterra, en cuya acción el sentimiento nacional desempeñó su papel, como lo desempeñó en Lutero y en el éxito de su fermento reformador [46]. Citemos, finalmente, entre los cismas de la época casi contemporánea, el de Gregorio Agripay, en las islas Filipinas, en 1902, inspirado por una oposición al clero español y a los blancos.

Tales rupturas, surgidas de motivaciones o connotaciones nacionales, se convierten fácilmente en cismas eclesiásticos, que acarrean la constitución de una nueva «Iglesia» por afectar a las estructuras de unidad de la Iglesia como organismo público.

Ha extrañado a veces la rapidez y la aparente facilidad con que una población numerosa pasa a la disidencia. Se diría que no se ha atendido a exigencias muy antiguas y que con la separación se venga un largo menosprecio. De esto hubo, sin duda, en el movimiento hussita. En otros casos se diría que, bajo apariencias intactas, el sentido católico se encontraba gravemente debilitado. ¿Cómo aceptó Inglaterra sustraerse a la reunión de la Sede Romana y del resto de la Iglesia católica si su fidelidad era sin tacha desde hacía casi un milenio? El sentido católico de la Iglesia había sido sacudido por la sujeción a la corona, por la situación malsana del ockamismo, del Gran Cisma, del wyclefismo [47]. La historia conoce, por el contrario, situaciones en las que las posibilidades del cisma son evidentes, pero la ruptura no se produce: en el momento en que se ha tomado conciencia de las exigencias de la comunión con las demás iglesias, y en primer término con la iglesia romana, la voluntad profunda de unidad, el espíritu de *agere ut pars unius numero populi* ha triunfado sobre el deseo de conservar incluso simples particularidades que no se quería degenerasen en particularismo. En esos casos se ha llegado a sacrificar privilegios legítimos: así, la cristiandad celta, primero aislada del movimiento general de la Iglesia en Occidente y que gozaba de particularidades disciplinares y litúrgicas (fecha de Pascua, etc.), pero que no tenía espíritu cismático [48]; éste fue también el caso de Hincmaro, arzobispo de Reims, en el siglo IX, y cuyo espíritu ha vuelto a aparecer en tantos hombres de iglesia galicanos y en el mismo Bossuet. Los galicanos han sostenido siempre que rehusar la sumisión a la Sede Romana sería un

[46] Cf. *The Cambridge Modern History,* II, cap. V *(National opposition to Rome in Germany,* por A. F. Pollard); H. Röhr, *Ulrich von Hutten und das Werden des deutschen Nationalbewusstseins,* Hamburgo, 1936; H. Leisegang, *Luther als deutscher Geist,* Berlín, 1934.

[47] Cf. P. Janelle, *L'Angleterre catholique à la veille du schisme,* París, 1935.

[48] Cf. F. Heiler, *op. cit.* (nota 1), 130s y 153s.

cisma y que ellos no querían caer en él [49]. Por el contrario, resulta incomprensible la diferencia con que los hombres del siglo XVI aceptaron esa ruptura.

Los Padres (Juan Crisóstomo [50], Agustín [51]) y la Iglesia católica han visto siempre en el orgullo, con la rigidez que comporta, la causa de los cismas. Un hombre cree y quiere tener razón contra los demás, contra la autoridad. Y es verdad que a veces tiene algunas razones a su favor. La rigidez de una autoridad que no quiere escuchar ha sido también una causa de cismas: las responsabilidades históricas están frecuentemente divididas. Otras veces se ha temperado o incluso evitado la reacción severa justamente para evitar el cisma, de acuerdo con un principio tradicional de caridad y de prudencia pastoral [52]. En las grandes crisis dogmáticas de los siglos IV y V los defensores más lúcidos y valerosos de la ortodoxia realizan concesiones en cuanto a las fórmulas desde el momento en que se consigue el acuerdo sobre el fondo de la cuestión [53]. Agustín no se cansó de mostrar a los donatistas que se amparaban en la autoridad de Cipriano, que el gran obispo mártir había sabido permanecer como hombre de unidad y no había querido romper la comunión con aquellos mismos cuya mala conducta desaprobaba [54].

[49] Cf. V. Martin, *Les origines du Gallicanisme,* París, 1939, I, 31, 226; II, 132; A. G. Martimort, *Le Gallicanisme de Bossuet,* París, 1953, 117s.

[50] Cf. *In Eph.,* c. 4, hom. XI, 4 (PG 62,85); sobre este punto, A. Moulard, *St. Jean Chrys.,* 115.

[51] *Psalmus in partem Donati,* vv. 22, 55, 90, 123, 149, 213; *Sermo* 46, 18 (PL 38, 280); *En. in Ps.* 118, 26, 4 (PL 37,1578). Cf. Tertuliano, *De bapt.,* 17; Tomás de Aquino, *S. Th.,* II-II, q. 11, a. 1. La *superbia* es, para Agustín, el gran motor de la historia, por el cual los hombres se oponen al reino de Dios. Cf. E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung,* I, Tubinga, 1918; Aalen, 1964.

[52] Agustín, *Contra Ep. Parm.,* III, 2, 13 (PL 43,92); Tomás de Aquino, *S. Th.,* II-II, q. 43, a. 7 ad 1; L. Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter,* Colonia, 1958. Ejemplos históricos: en el Concilio de Constantinopla de 869-870 acepta Roma la posición de Constantinopla como segunda sede en bien de la comunión. En 1111, Pascual II acepta para evitar el cisma la investidura real por el báculo y el anillo. Alejandro III no sostiene a Tomás Becket hasta el fin y ofrece en una carta del 10 de septiembre de 1170 la siguiente explicación: «Timuimus etiam ne si maior scissura fieret in Ecclesia, nostrae posset duritiae deputari». Alejandro VIII evitó pronunciar una condenación solemne de los artículos galicanos de 1682 con el fin de evitar el cisma, etc.

[53] Así, en la doctrina trinitaria de Atanasio, Hilario, Basilio (cf. J. A. Möhler, *Athanase,* III, 177, 181, 218, respectivamente); en cristología, Cirilo de Alejandría, mientras Severo de Antioquía tiene un comportamiento más sectario (cf. G. Bardy, en Fliche-Martin [eds.], *Histoire de l'Église,* IV, 309s; Ch. Moeller, RHE 48 [1953], 258, 260).

[54] Cf., por ejemplo, *Contra Ep. Parm.,* III, 2, 8ss, y el estudio citado *supra* (nota 7), 69s.

2. *La herejía* [55]

a) Historia de la idea [56].

Siempre se ha entendido por herejía, objetivamente hablando, una falsa doctrina, y subjetivamente, el hecho de obstinarse en profesarla (cf. DThC VI, 2219). Pero esta noción común es vaga, de extensión bastante indeterminada; de hecho, ha sido comprendida y aplicada de manera bastante distinta en el transcurso de los siglos. En los dos primeros, los criterios de la herejía estaban todavía mal precisados. En el fondo, como vio muy bien Möhler, se juzgaba herético lo que la Iglesia sentía que traicionaba en alguna medida su instinto profundo, su cohesión íntima.

En un principio, y a lo largo de todo un milenio, se tuvo una noción de la herejía más eclesiológica que propiamente dogmática. La Iglesia y su unidad eran consideradas el lugar o el sacramento fundamental de la salvación. Todo aquello por lo cual alguien se separaba de ellas —tanto idea como comportamiento—, todo aquello que no concordaba con la manera de hacer o de pensar de la comunidad era herético (cf. J. Brosch y J. A. Möhler). Puede tratarse de una divergencia doctrinal, y no sería difícil citar numerosos textos de los Padres que caracterizan así la herejía [57], pero puede tratarse también de cualquier singularidad, de cualquier «novedad» [58] en relación con lo que se observa en la Iglesia. Por otra par-

[55] Los principales estudios consagrados a la noción de herejía se relacionan con la historia (cf. nota siguiente). Cf. A. Michel, DThC VI/2 (1920), 2208-2257; J. Brosch, *Das Wesen der Häresie,* Bonn, 1936; K. Rahner, *¿Qué es herejía?,* en *Escritos de Teología,* V, Madrid, 1964, 513-560; íd., *Häresien in der Kirche heute?,* en *Schriften,* IX, 453-478.

[56] Principales estudios: Th. Rüter, *Die eine Kirche und die Häresie bei Klemens von Alexandrien:* Cath 12 (1958-59), 37-50; J. de Guibert, *La notion d'hérésie chez St. Augustin:* BLE (1920), 368-382; J. Madoz, *La pertinacia, rasgo característico de la herejía en los primeros siglos de la Iglesia:* EE 12 (1933), 503-514; A. Boros, *Doctrina de haereticis ad mentem S. Gregorii,* Roma, 1935; J. Leclercq, *Simoniaca haeresis,* en *Studi Gregoriani,* I, Roma, 1947, 523-530; P. de Vooght, *La «Simoniaca haeresis» selon les auteurs scolastiques:* EThL 30 (1954), 65-80; C. Pozo, *La noción de «herejía» en el derecho canónico medieval:* EE 35 (1960), 235-251; Y. Congar, *L'hérésie, déchirement de l'unité (d'après Möhler),* en *L'Église est une* (Hom. J. A. Möhler), París, 1939, 255-259 (reproducido en *Esquisses...,* París, 1941, 149-165); H. Küng, *L'Église,* París, 1968, 332-357 (ed. española: *La Iglesia,* Barcelona, 1969).

[57] Así, Ireneo, citado *supra,* nota 5; Jerónimo, *In Ep. ad Tit.:* «Inter haeresim et schisma hoc arbitrantur; quod haeresis perversum dogma habeat, schisma propter episcopalem dissentionem ab Ecclesia separetur» (PL 26,598); Agustín, citado *supra,* nota 8.

[58] Cf. ThRv 37 (1938), 333. Para Agustín, cf. J. de Guibert, *art. cit.,* 370s. Cf. las observaciones de E. Amann a propósito de la condenación del papa Honorio

te, se habla con frecuencia de las herejías, designando con ese término todas las «sectas», las separaciones causadas por el espíritu de orgullo y de obstinación [59]. Era normal que al principio la frontera entre lo que posteriormente ha aparecido y es *para nosotros* ortodoxia y herejía haya sido a veces fluctuante. Esa es la parte de verdad del libro de W. Bauer (cf. nota 38). Pero nos parece más acertado C. H. Turner cuando habla de zona intermedia, de franja, de penumbra.

En el clima y la ideología de la reforma gregoriana en Occidente, cuando toda la vida eclesiástica se vio referida a la autoridad papal como a su norma, se llamó con frecuencia herejía toda desobediencia a esta autoridad. No sólo se utilizaba ampliamente la idea de «simoniaca *haeresis*» (cf. J. Leclercq, cit. nota 56), sino que se atribuía a Ambrosio la fórmula tan repetida: «Haereticum esse qui se a romanae ecclesiae in aliquo substraxerit dicione» [60]. Se pensaba igualmente que el *anathema* sancionaba siempre una herejía, lo cual suponía evidentemente una noción amplia de herejía [61]. Bastaba que el anatema excluyera de la Iglesia por

como «herético» (DThC VII/1 [1922], 119). Tertuliano emplea *novitas* en el sentido de herejía *(Adv. Prax.,* 2; *Adv. Marc.,* 4, 11; *Adv. Herm.,* 1); también Gregorio, *Mor.,* 18, 26, 39; 20, 2, 3; 31, 17; 35, 8, 18. Cf. J. B. Franzelin, *De div. Trad. et Script.,* Roma, ²1875, 77ss, y para la Edad Media, «Hist. Jahrb.» 50 (1930), 299s; J. de Ghellinck, *Neotericus, neoterici:* «Archiv. Lat. Medii Aevi» 15 (1940), 113s.

[59] Cf. Agustín, *De util. cred.,* I, 1: «Haereticus est, ut mea refert opinio, qui alicuius temporalis commodi et maxime gloriae principatusque sui gratia falsas ac novas opiniones vel gignit, vel sequitur» (PL 42,65). Los herejes son aquellos que «resistunt contumaciter»: *De Civ. Dei,* XVIII, 51, 1 (PL 41,613); *De Gen. ad litt.,* VII, 9, 13 (PL 35,160); *De bapt.,* IV, 16, 23 (PL 43,169); *Ep.* 43, 1, 1 (PL 33,160).

[60] Tal es la fórmula de Bonifacio de Sutri, *Lib. ad Amicum,* VI *(Libelli de Lite,* I, 591); cf. *De vita christiana,* I, 2 (ed. Mai, *Nova Patr. Bibl.,* VII/3, p. 1, Roma, 1854); el mismo Gregorio VII dice: «Dicente quoque B. Ambrosio: Ereticum esse constat qui romanae Ecclesiae non concordat» *(Reg.,* VII, 24 [ed. Caspar, 504]); cf. *Dictatus Papae,* XXVI: «Quod catholicus non habeatur qui non concordat romanae Ecclesiae» *(ibid.,* 207), y los *Dictatus de Avranches,* c. 2: «Qui decretis sedis apostolicae non consenserit haereticus habendus est». Anselmo de Havelberg invocaba todavía esta autoridad de Ambrosio en sus conversaciones con los griegos en 1136 *(Dial.,* III, 12 [PL 188,1226A]). Cf., en la misma época, Gerhoh de Reichersberg, *De aedificio Dei (Libelli de Lite,* III, 174). No se encuentra esta fórmula en Ambrosio. Caspar remite a *Ep.* I, 11 (PL 16,986B), pero K. Hofmann *(Der «Dictatus Papae» Gregors VII.,* Paderborn, 1933, 63) cita más acertadamente como posible referencia *De poen.,* I, 7, 3 (PL 16,496: «Non enim habent Petri haereditatem qui Petri sedem non habent quam impia divisione discrepant»). Cf. además, sin referencia formal, a Ambrosio, Pedro Damiano, *Op.* V *(Act. Med.: Sermo ad populum* [PL 145, 91CD]); *Ep.* I, 20 *ad Cadaloum* (PL 144,241A).

[61] Cf. las protestas de Pedro Damiano ante Alejandro II *(Ep.* I, 12 [PL 144, 215]). P. Huizing hace notar *(Studia Gratiana,* III, 284) que la excomunión estaba tan estrechamente ligada con la herejía, que todos los excomulgados eran llamados herejes, al menos en sentido lato (ref. a los decretistas, nota 16). Tomás de Aquino se muestra más matizado: *In Gal.,* c. 1, lect. 2.

un comportamiento caracterizado de insubordinación. Esta noción amplia de herejía, con o sin referencia a la autoridad pontificia, estaba muy extendida en la Edad Media, en la que se distinguía difícilmente la herejía como negación de un punto de fe de la insubordinación o las faltas a la disciplina de la Iglesia [62].

Los inquisidores abundaron en este mismo sentido. Todo hombre pecador que no se sometía a la acción de la Iglesia para enmendarse era sospechoso de herejía y, si persistía en su actitud, tratado como hereje. Esto no basta para distinguir una herejía disciplinar, que habrían reconocido los inquisidores, y una herejía teológica [63], ya que en todo el mundo, incluidos los teólogos, se daba una cierta vaguedad, y los mismos inquisidores distinguían varios *grados* de herejía [64]. Incluso los teólogos que daban una definición precisa del pecado de herejía tomaban *fides* y, por tanto, *haeresis,* dando al término una extensión que abarcaba la *fides mediata* y todo aquello que pertenece a la *integridad* en la conformidad a la doctrina común de la Iglesia, sin que se tratara en todos los casos de fe formal y definida [65]. La cláusula de anatema está lejos de calificar siempre una doctrina herética [66]. Hasta en los cánones del Concilio de Trento *anathema* y *fides* pueden aplicarse, además de a la fe definida, al *proximum fidei,* a lo *theologice certum* y a una ley eclesiástica universal (cf. P. Fransen, cit. nota 66).

Sin embargo, es cierto que la noción amplia e incluso un poco confusa de herejía fue criticada por Tomás de Aquino, quien precisa que la simonía, por ejemplo, no es herejía más que de manera analógica [67], precisa la

[62] Texto característico: Abbon de Fleury, *Apologeticus:* «Quicumque de Deo, de religione, de communi statu sanctae Ecclesiae aliter credit quam Christus docuit, aut sub sanctis Apostolis catholica Ecclesia tenuit, suisque sucessoribus tenendum tradidit, non catholicus vel fidelis, sed plane haereticus existit» (PL 139,462B).

[63] Como lo ha propuesto L. Garzend, *L'Inquisition et l'hérésie. Distinction de l'hérésie théologique et de l'hérésie inquisitoriale. À propos de l'affaire Galilée,* París, 1921.

[64] Sobre este último punto cf. DThC VI/2 (1920), 2214.

[65] Cf. A. Lang, *Die Gliederung und die Reichweite des Glauben nach Thomas von Aquin und den Thomisten:* DTh 20 (1942), 207-236; 21 (1943), 79-97; íd., *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik:* DTh 22 (1944), 257-290; íd., *Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient:* MThZ 4 (1953), 133-146; C. Pozo, *La noción de «herejía» en el derecho canónico medieval:* EE 35 (1960), 235-251; P. Fransen, *Problèmes de l'autorité,* París, 1962, 93-100; cf. también MS I/2, 812-869 (K. Rahner-K. Lehmann).

[66] Añádanse a los estudios anteriores R. Favre, *Les condemnations avec anathème:* BLE (1946), 236-241; (1947), 31-48; H. Lennerz, *Notulae Tridentinae:* Gr 27 (1946), 136-142; P. Fransen, *Die Formel «Si quis dixerit...»:* «Scholastik» 25 (1950), 492-517.

[67] *IV Sent.,* d. 13, q. 2, a. 1 ad 3; *S. Th.,* II-II, q. 100, a. 1 ad 1.

extensión de la nota de herejía a toda desobediencia para con la iglesia romana [68] y presta gran atención a calificar con exactitud los errores, sobre todo a medida que va conociendo mejor los testimonios de la tradición y particularmente las actas de los concilios; así, en sus últimas obras, ve en la tesis del *assumptus-homo* una herejía condenada por la Iglesia en los concilios [69]. Sin embargo, no es necesario, según Tomás de Aquino, que un punto esté expresamente definido para que sea posible la herejía en relación con él; basta que las exigencias de la fe hayan sido suficientemente manifestadas [70]. Finalmente, Tomás de Aquino define la herejía como una especie de infidelidad, pecado o vicio opuestos directamente a la fe no por simple ausencia, sino por contrariedad. El acto herético es aquel por el que se falta en general contra lo que constituye formalmente la fe no en el plano de rehusar creer en Jesucristo —la herejía no puede ser pecado más que de cristianos, e incluso de bautizados [71]—, sino por no querer elegir y seguir el camino verdadero de la enseñanza de Cristo, es decir, las formas auténticas de esa enseñanza. El hereje es el que sigue una interpretación propia elegida a su arbitrio: «Intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit» [72].

b) Definición de la herejía.

Durante siglos se consideraron la fe y la herejía desde un punto de vista moral, y la herejía como lo que es contrario al sentimiento de la Iglesia; de ahí el sentido amplio de su noción. Después de Ockam, y sobre todo después de la Reforma, la cuestión de la herejía es considerada principalmente desde un punto de vista noético, casi epistemológico. Se intenta precisar lo que hay que aceptar *de fide;* se clasifican las distintas especies de verdades católicas. Para Báñez, por ejemplo, es herética sólo

[68] *Quodl.*, VII, 18 ad 5.

[69] *S. Th.*, III, q. 2, a. 6. Cf. H. Dondaine, *Qualifications dogmatiques de la théorie de l'Assumptus-homo dans les oeuvres de St. Thomas:* RSPhTh 25 (1941-42), 163-168. Correcciones muy precisas, hechas sobre el manuscrito Vat. lat. 781 de *De veritate* en materia de calificaciones teológicas, son una de las múltiples pruebas que atestiguan que este manuscrito representa el texto dictado personalmente por Tomás de Aquino a sus secretarios (H. Dondaine, *St. Thomas d'Aquin et ses secrétaires,* Roma, 1956).

[70] Cf. *S. Th.*, I, q. 32, a. 4, a propósito de las «nociones divinas». Cf. *S. Th.*, II-II, q. 11, a. 2.

[71] Cf. CIC c. 1325, 2: «Post receptum baptismum si quis, nomen retinens christianum, pertinaciter aliquam ex veritatibus fide divina et catholica credendis denegat aut de ea dubitat, haereticus (est)».

[72] *S. Th.*, II-II, q. 11, a. 1. Cf. «Ami du Clergé» (1952), 267-271.

la negación de lo que es formalmente de fe. De este modo, se llegó a definir la herejía como «una doctrina que se opone inmediata, directa y contradictoriamente a la verdad revelada por Dios y propuesta auténticamente como tal por la Iglesia» [73]. Cada uno de los términos de esta definición aporta una precisión, y el conjunto de todos ellos es necesario para que haya herejía en sentido propio.

Sin embargo, esta definición es tomada toda ella desde el lado del objeto específico, y caracteriza la herejía objetivamente y en sí. Si se considerase la herejía en el hombre que la comete y en cuanto pecado, como hace Tomás de Aquino, habría que considerar el acto no sólo en su objeto, sino también en su motivación; la herejía supondría entonces el apego a la propia opinión por orgullo [74]. Se toca así la cuestión de la psicología del hereje y de la forma en que se llega a la herejía, cuestión que estudiaremos en el párrafo siguiente.

La tradición teológica añade de manera unánime una precisión decisiva. No basta engañarse en materia de fe para cometer el pecado de herejía; al error hay que añadir la *pertinacitas,* la pertinacia [75], o la *contumacia,* la obstinación [76]. Como observa Cayetano, una proposición puede ser en ella misma falsa o contraria a la fe, pero no es en ella misma herética. En el sentido preciso del término, esta calificación depende de la actitud y de la situación de quien mantiene tal proposición. No hay pecado de rebeldía más que cuando quien profesa un error en materia doctrina rehúsa dejarse enseñar y corregir por la Iglesia y se obstina en mantener su opinión personal contra el juicio de la Iglesia.

[73] A. Michel, DThC VI/2 (1920), 2211: explica a continuación los términos de esta definición.

[74] Tomás de Aquino, *loc. cit.,* ad 2, que asume el contenido del texto de Agustín citado *supra,* nota 59. Cf. C. Spicq, *La malice propre du péché d'hérésie:* DTh(P) 32 (1929), 143-159.

[75] Cf. J. Madoz, citado *supra,* nota 56. Cf. Agustín, *Ep.* 43, 1 (PL 33,160); *De Civ. Dei,* XVIII, 51 (PL 41,613): texto tomado por Graciano; Tomás de Aquino, *S. Th.,* I, q. 32, a. 4; II-II, q. 2, a. 6 ad 2; q. 5, a. 3; a. 4 ad 1; q. 11, a. 2, sed c. et ad 3; *De Malo,* q. 8, a. 1 ad 7; *In Gal.,* c. 1, lect. 2; Alberto Magno, *I Sent.,* d. 11, q. 6: «Error est dicere Spiritum Sanctum non procedere a Filio, at defendere haeresis est». Para los autores modernos, cf. DThC VI/2, 2223. Por eso quienes están dispuestos a corregirse, si toman conciencia, no pueden ser contados como herejes: Agustín, *Ep.* 43, 1 (PL 33,160); *De bapt.,* IV, 16, 23 (PL 43,169); *En. in Ps.,* 30, 8 (PL 36,244); *Contra mend.,* III, 4 (PL 40,52).

[76] Agustín precisa que para llegar a ser hereje es necesario resistir «contumaciter»: la misma referencia que en la nota precedente y *De Gen. ad litt.,* VII, 9, 13 (PL 35, 160). Juan de Salisbury escribe en el siglo XII: «Haereticum namque facit non ignorantia veri sed mentis elatio contumatiam pariens et in contentionis et scismatis praesumptionem erumpans» *(Hist. Pont.,* c. 9 [ed. R. L. Poole, Oxford, 1927, 22]). Cf. A. Gommenginger, *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?:* ZkTh 73 (1951), 420.

c) ¿Cómo se llega a la herejía?

Lo que dijimos anteriormente sobre la manera en que surgen los cismas puede aplicarse, con las debidas transposiciones, a las herejías. El comportamiento contrario al *agere ut pars* se torna aquí juicio propio, y el papel especial del nacionalismo se convierte en apego a una filosofía particular o a un medio particular de pensamiento.

α) Al menos desde Tertuliano, es habitual subrayar el valor de la etimología de la palabra: «Haereses dictae graeca voce ex interpretatione electionis qua quis maxime sive ad instituendas sive ad suscipiendas eas utitur» [77]. Así hacen Clemente de Alejandría [78], Jerónimo [79], Agustín [80], Isidoro de Sevilla [81], Rabano Mauro [82], Tomás de Aquino [83], los autores de los siglos XVI y XVII [84] y muy particularmente Bossuet [85].

Los heresiarcas no han sido precisamente en muchos casos espíritus mediocres [86]. Se puede conceder a W. Nigg que, con frecuencia, fueron o

[77] *Praescr.*, 6, 2. El padre Refoulé (SourcesChr 46 [1957], 95, nota 2) da estas otras referencias: *Praescr.*, 42, 8; *De res. carnis*, 40; *Adv. Marc.*, I, 1s (Oehler, III, 292, 3, y 236, 2).

[78] *Strom.*, VII, 16 (PG 9,536).

[79] *Comm. in Ep. ad Gal.*, 5, 20 (PL 26,417): «Αἵρεσις ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem. Quicumque igitur aliter Scripturam intellegit quam sensus Spiritus Sancti flagitat, quo conscripta est, licet de Ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest et de carnis operibus est, eligens quae peiora sunt»; *Ad Tit.*, 1, 11 (PL 26,518).

[80] *De bapt.*, V, 16 (PL 43,186s); el texto del *Contra Faustum* ha sido citado frecuentemente: «Qui in evangelio quod vultis creditis, quod non vultis non creditis, vobis potius quam evangelio creditis» (c. XVII, 3 [PL 42,342]). Cf. también J. de Guibert, *art. cit. (supra,* nota 56), 372, que indica *Contra Faustum man.*, I, 32, c. 17 (PL 42,507); *In Io.*, 5, 19, tr. 18 (PL 35,1536). La herejía como obstinación en el error., incluso puramente interior: *De bapt.*, I, 4, n. 23 (PL 43,169).

[81] *Etymol.*, VIII, 3, 2ss (PL 82,296C), que toma los términos de Tertuliano.

[82] *De clericorum instit.*, lib. II, c. 58 (PL 107,371).

[83] *IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1; *S. Th.*, II-II, q. 5, a. 3, y q. 11, a. 2; *In 1 Cor.*, c. 1, lect. 2, y c. 11, lect. 4; *In Tit.*, c. 3, lect. 2.

[84] Cf. referencias en DThC VI/2, 2210s.

[85] *Histoire des variations,* prólogo: «Lo propio del hereje, es decir, de aquel que tiene una opinión particular, es apegarse a sus propios pensamientos; lo característico del católico, es decir, del universal, es preferir el sentimiento común de toda la Iglesia a sus propios sentimientos». *Première Instruction Pastorale sur les promesses de l'Église:* «Por ello se entiende claramente el verdadero origen de *católico* y de *hereje.* El hereje es aquel que tiene una opinión: eso es lo que la palabra manifiesta. ¿Qué significa tener una opinión? Es seguir su propio pensamiento y su sentimiento particular» *(Oeuvres,* ed. Lachat, XVII, 112).

[86] Jerónimo escribe con un poco de exageración: «Nullus potest haeresim struere nisi qui ardentis ingenii est et habet dona naturae, quae a Deo artifice sunt creata» *(In Os.*, lib. II, c. 10, v. 1 [PL 25,902]); Agustín aplica a los heresiarcas la palabra *montes (In Io.*, tr. I, 3 [PL 35,1380]) y escribe: «Non putetis, fratres, quia potuerint fieri haereses per aliquas parvas animas. Non fuerunt haereses nisi magni homines...» *(En. in Ps.* 126, 5 [PL 37,1652]).

hubieran podido ser hombres dotados de un gran dinamismo cristiano y religiosamente creadores [87]. Esto justamente nos permite adivinar el «lugar» de la dificultad, que es el de una articulación entre el principio personal y el principio comunitario, entre las potencias personales de creación y las reglas sociales de la tradición: «Nihil innovetur nisi quod traditum est» [88]. El problema de los posibles herejes es desplegar recursos y satisfacer exigencias que superan lo ordinario, dentro de la comunión de la Iglesia y sin romper con la tradición. Es un problema de comunión en el espacio y en el tiempo. Es en el fondo el problema que estudiamos en *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (París, 1950; ²1969).

El hereje es aquel que sigue su idea hasta desarrollarla teóricamente sin que le detenga el hecho de situarse en contradicción con la Iglesia y su tradición. El hereje no sigue la tradición; a veces deliberadamente no tiene interés por informarse sobre ella, confiando en su propia mente. Es lo que el historiador Sócrates nos dice de Nestorio [89], y el obispo Basilio de los neumatómacos, a quienes combatió [90]. Por eso se suele reprochar a los herejes vivir sin padres, comenzar por sí mismos [91]. Por el contrario, se hacen los padres de una secta nueva, que delata su ilegitimidad y falsedad para siempre al adoptar el nombre de su iniciador: se habla de maniqueos, de sabelianos, de arrianos, de nestorianos [92]...; es ésa una triste paternidad a la que se opone la de los hombres llamados tradicionalmente «Padres», y sobre todo la de los Padres de la Iglesia, que han sido tales precisamente por no crear una escuela nueva, sino interpretar más claramente lo que ellos mismos habían recibido en y de la Iglesia. Agustín no es padre de la Iglesia en cuanto iniciador del agustinismo; lo es más bien, a pesar de ello, por haber enseñado a la Iglesia lo que había aprendido de ella, como él mismo dice [93], con la profundidad de su genio, de su san-

[87] W. Nigg, *Das Buch der Ketzer*, Zurich, 1949, 18s. No seguiríamos a este autor en el optimismo con que intenta rehabilitar a numerosos herejes.

[88] Fórmula célebre de Esteban I: cf. Dz 46; DS 110. Nosotros seguimos la interpretación de F. J. Dölger («Ant. u. Chr.» 1 [1929], 79s y 319): que no se renueve (el bautismo); hay que atenerse a la tradición.

[89] *Hist. Eccl.*, VII, 32, 8 (K 865).

[90] «Las enseñanzas de los Padres son menospreciadas; las tradiciones apostólicas, tenidas en nada; son los descubrimientos de hombres amantes de novedades los que gozan del favor de las iglesias. Ya no hay teólogos, sino lógicos disputadores. Los verdaderos pastores han sido expulsados y lobos malhechores introducidos en el redil» (Basilio, *Ep.* 90, 2 [PG 32,473B]).

[91] «Nuestras ideas han sido transmitidas de padres a hijos, pero ¿qué padres tienen los arrianos para sus opiniones?» (Atanasio, *Decr. Nic. Syn.*, 25ss [PG 26,480s]).

[92] Cf. Justino, *Dial.*, 35, 4 y 6; Clemente de Alejandría, *Strom.*, VII, 17 (Stählin, III, 76); Orígenes, *Hom. in Luc.*, XVI (Bauer, 109); Bernardo (a propósito de los neomaniqueos tolosanos), *In Cant.*, 66, 2 (PL 183,1094C). Cf. *infra*, nota 110.

[93] *Opus imp. c. Jul.*, I, 117 (PL 44,1125). Cf. Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, II: *Essai théologique*, París, 1963, 201; íd., *L'esprit des Pères d'après Möhler*, en *Esquisses du mystère de l'Église*, París, 1941, 129-148.

tidad. Arrio, por el contrario, no tiene otra paternidad que la del arrianismo. Es el jefe de una escuela que lleva su nombre. Lo propio del hereje es inaugurar una escuela de pensamiento fuera del que el único Maestro tiene en su Iglesia [94].

Siempre se ha caracterizado al hereje, si es verdaderamente culpable del pecado de herejía, como el hombre que introduce su propio sentido y sus propias ideas en los dogmas de la Iglesia [95]. Al hacerlo, el hereje sustituye la fe divina por una opinión humana no sólo en cuanto al contenido objetivo, sino también en cuanto al motivo de adhesión por el que la fe se distingue. El hereje no cree realmente porque la verdad absoluta se ha revelado así según los caminos instituidos por ella para esa revelación, sino porque él mismo ve de ese modo las cosas, al término de sus razonamientos e interpretaciones [96]. Con esto, al perder la fe su carácter propiamente divino lo pierde también todo el edificio espiritual construido a partir de ella, para pasar a ser una pura empresa humana. La Iglesia de *Dios,* vinculada por las misiones temporales del Verbo y el Espíritu al principio de la estabilidad y de la vida divina (cf. *supra,* 420s), ha sido sustituida por una construcción humana que el fuego del Juicio destruirá (cf. 1 Cor 3,10-17). Y como el fin responde al principio, la herejía en cuanto tal no comunica la salvación que viene de Dios; es estéril para la vida y no engendra más que para la muerte. No todo, sin embargo, es negación en la herejía; si así fuera, estaría totalmente fuera del ámbito del cristianismo. El hereje es un cristiano que comenzó viviendo en la Iglesia. Su intención no es el error como tal, cosa absolutamente imposible. El hereje comenzó por engañarse y luego se obstinó en su error. Pero al principio desarrolló lo que él creía ser la verdad a partir de una cierta percepción de la verdad que estimaba, a veces con razón, poco desarrollada en la Iglesia. Los autores que más profundamente han reflexionado sobre el proceso de la herejía, partiendo sobre todo del hecho protestante, han insistido en la idea de que la herejía se forma a partir de la percepción viva de un elemento de suyo verdadero, pero al que se aísla

[94] Cf. J. A. Möhler, *Einheit...,* § 34.

[95] La expresión de Juan Crisóstomo, *In Gen.,* hom. 9 y 12 (PG 53,76B.100); *Huit Catéchèses baptismales inédites* = SourcesChr 50, París, 1957; *Cat.,* I, 24.

[96] Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.,* II-II, q. 5, a. 3: «Formale obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae quae procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, sed ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem..., quae vult tenet et quae non vult non tenet et iam non inhaeret Ecclesiae doctrinae sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati». Cf. *III Sent.,* d. 23, q. 3, a. 3, q.ª 2; *De ver.,* q. 14, a. 10 ad 10; *Quodl.,* VI, a. 6; *Quaest. disp. de Caritate,* a. 13 ad 6; Agustín, *C. Faust.,* cit. *supra,* nota 80; O. Karrer, art. *Herejía:* CFT II, Eds. Cristiandad, Madrid, 1966, 203-213.

de los demás y se desarrolla de manera apresurada, sin guardar sus conexiones con el conjunto. Newman, sobre todo, ha mostrado claramente este hecho [97], y de él, sin duda, había tomado Loisy la idea de que las herejías «han nacido de deducciones proseguidas en un sentido único a partir de un principio de tradición o de ciencia aislado de todo el resto, erigido en verdad absoluta, y del que se han deducido, por medio de razonamientos, conclusiones incompatibles con la armonía general de la religión y de la enseñanza tradicional» [98]. No hay que simplificar esta visión de las cosas. La herejía no consiste en la percepción de un *elemento verdadero* sacado simplemente aparte y al que se *añadiría,* como desde fuera, una negación o cualquier otra idea falsa; en este caso, algo en sí mismo verdadero se convertiría en erróneo como por accidente. Tampoco se debe simplificar la idea frecuentemente propuesta por Pascal: «De ordinario sucede que, no pudiendo concebir la relación de dos verdades opuestas y creyendo que la afirmación de una comporta la exclusión de la otra, confiesan la una y excluyen la otra y creen que nosotros hacemos lo contrario. La exclusión es la causa de su herejía y la ignorancia de que también nosotros afirmamos lo que ellos, la causa de sus objeciones. Jesucristo es Dios y hombre. Los arrianos, no pudiendo conciliar esas dos afirmaciones, que creen incompatibles, dicen que es hombre; en esto son católicos. Pero niegan que sea Dios; en esto son herejes... Todos yerran tanto más peligrosamente por cuanto cada uno sigue alguna verdad. Su error no está en afirmar algo falso, sino en no seguir otra verdad» [99].

La verdad es que en las percepciones más vivas existe un peligro de ambigüedad. Los hombres no vemos las cosas más que sucesivamente y de manera perspectivista, y corremos el riesgo de detenernos ahí y sancionar nuestra certeza por la negación o la exclusión de otra cosa cuya verdad debería ser igualmente mantenida. Todo el mundo, en un momento dado, se encuentra en esa situación. Por eso, en los doctores católicos, incluso en los santos, se encuentran proposiciones que, materialmente, se asemejan a las que se imputa a los herejes como erróneas. No sería difícil mostrar esa semejanza comparando algunas formas canonizadas con otras condenadas. Ejemplos:

— *homousios* en Pablo de Samosata y en Atanasio;

[97] Cf. H. Bremond, *Newman,* I, 63; Newman, *Apologia,* trad. de Michelin-Delimoges, París, 1939, 294; *Papiers Newman-Perrone:* Gr 16 (1935), 420 (núm. 12), 443s; J. Guitton, *La Philosophie de Newman,* París, 1933, 79s, 103s, 114s. Se puede ver en el mismo sentido E. A. de Poulpiquet, *Le dogme, source d'unité,* París, 1912, 35, nota 1; A. Rademacher, *Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen,* Bonn, 1937, 62s; A. Adam, *Spannungen und Harmonie,* Nuremberg, 1940 (²1948), 21s, 60s.

[98] *L'Évangile et l'Église,* 143; ²1903, 187.

[99] *Pensées,* ed. Brunschvicg, notas 862s. Textos muy numerosos en el mismo sentido. Cf. J. Guitton, *Pascal et Leibniz,* París, 1951, cap. IV.

— enunciados, que podrían ser pelagianos, en Juan Crisóstomo (cf. *infra,* nota 102); por el contrario, la Edad Media leyó los comentarios de Pelagio sobre Pablo con mirada inocente, creyendo que eran de Jerónimo;
— la fórmula *mia physis* en Cirilo de Alejandría y en los monofisitas;
— los textos de Agustín sobre la *ecclesia praedestinatorum,* en Agustín mismo y en Juan Huss (cf. lo que decía ya Torquemada: Mansi, 30, 1009);
— el canon 22 del II Concilio de Orange y las proposiciones 25 y 27 condenadas de Bayo (Dz 195 y 1025, 1027; DS 392 y 1925, 1927).

¿Será que, como escribía Pío IX, «la misma proposición es católica en la boca de un católico y herética en la de un hereje»? [100]. Así es, en efecto, ya que no son las palabras, sino el sentido intentado, el que constituye el pecado [101]. No se puede tomar un conjunto de palabras en su pura materialidad, porque esto sería una pura abstracción. Las palabras sólo reciben su sentido en un contexto, y éste no se limita a las pocas líneas que le preceden o le siguen, sino que consiste en el conjunto de un pensamiento y de los hechos que lo expresan. Este pensamiento, a su vez, ha llegado a un espíritu como la flor a su tallo. Puede que sea insuficiente en tal o cual punto concreto; pero en un autor católico, en la comunión de toda la Iglesia, esa insuficiencia está compensada por la intención y la realidad de toda la vida y del mismo pensamiento. Esto es lo que Agustín explicaba a los donatistas a propósito del obispo Cipriano y a los pelagianos, refiriéndose a algunos textos de Juan Crisóstomo que invocaban a favor suyo: «Hablando en el seno de la Iglesia católica, no pensaba ser comprendido de otra forma y en un sentido que no fuera católico. Todavía no habíais suscitado vuestras disputas y él hablaba con confianza...» [102]. En los hombres que viven en la comunión, un espíritu en el que nada es dudoso recubre y protege lo que puede haber de dudoso en las fórmulas [103].

[100] Breve del 3 de junio de 1877 a la Compañía de Jesús: «Eadem propositio in ore catholici est catholica, et in ore haeretici est haeretica».

[101] «Sensus, non sermo, facit crimen» (Hilario de Poitiers, *De Trin.,* II [PL 10, 50s]). Tomás de Aquino advierte a propósito de una opinión de Pedro Lombardo y Hugo de San Víctor: «Dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide» *(S. Th.,* III, q. 50, a. 4).

[102] *Contra Iul.,* I, 22 (PL 44,656). Para Cipriano cf. los textos de *De bapt.,* en el apéndice de *Einheit...,* de Möhler. Cf. nuestro estudio citado *supra,* nota 93.

[103] Ambrosio, *Ep.* 48, 6, al papa Siricio: «Si verba alicubi movent, non praeiudicant fidei: etenim sermonem dubium mens non dubia obumbrat et defendit a lapsu» (PL 16,1153).

Existe una correspondencia profunda entre el hecho de estar en la verdad total y el de estar en la comunión total. Las palabras de Ivan Kireevski son profundas y traducen perfectamente el sentimiento de la tradición: «Para la verdad total es precisa la totalidad del ser» [104]. No puede cada cual encontrarla, ni siquiera para sí mismo, dada su limitación, más que por la comunión con todos, en el espacio y en el tiempo, dentro de la Iglesia. No se pierde esta comunión sin perder, en el orden de la creencia, el sentido de la relación de los elementos entre sí, el sentido de la relación de los elementos con el centro de todo y el sentido del conjunto [105]. Cuando esto sucede, las mismas verdades, desorbitadas, pueden perder su orientación, y el que las mantenía, entregarse a un desarrollo rígido, solitario y aberrante de las mismas. «El espíritu está pronto»: puede comprender fácilmente y de manera rápida, por la vía dialéctica, una consecuencia lógica, una diferencia o una oposición. Para captar una plenitud, por el contrario, es necesario mucho tiempo, mucha paciencia, humildad y apertura a los demás. La herejía procede en gran parte de una percepción puramente intelectual de un elemento, percepción que es por lo mismo un acto solitario e impaciente.

La herejía revela la ambigüedad o la insuficiencia de determinadas fórmulas que algunos doctores católicos habían empleado de buena fe. No se pueden adoptar sin más, cuando se ha planteado una cuestión y se han denunciado determinados errores, formas de hablar o actitudes y formas de comportarse, aunque éstas se hayan dado entre doctores católicos que vivían inocentemente en la comunión de la Iglesia [106]. La misma comunión no puede ser mantenida *hoy* más que integrando las precisiones adquiridas entre tanto. Esto es lo que hace ambiguas algunas tentativas de repristinación: la de Berengario de Tours en materia eucarística o la de los jansenistas en las cuestiones de gracia y de disciplina penitencial.

[104] Cit. por A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le Mouvement slavophile,* I: *Les hommes,* París, 1939, 74.

[105] Recuérdense los textos donde Ireneo muestra que los herejes no tienen una visión de conjunto, *systema (Adv. haer.,* IV, 33, 8 [PG 7,1017; Harvey, II, 262]), y que son como una persona que, con las piedras de un mosaico que representa un rey, recompone la imagen de un perro. Para reunir los trozos de manera que se vea un rey es preciso conocer la idea del mosaico...: *Adv. haer.,* II, 28, 3 (PG 7,805; Harvey, I, 352); cf. Tertuliano, *De Praescr.,* 39, 4s, con la nota de R. F. Refoulé, SourcesChr 46, París, 1957, 143, nota 4.

[106] Frecuentemente expresado por Agustín, *De bapt.,* I, 7, 9 (PL 43,114); II, 5, 6 (PL 43,129s); II, 7, 12 a 9, 14 (PL 43,133ss); VII, 53, 102 (PL 43,243), y *supra,* nota 102; *De praed. sanct.,* 14, 27 (PL 44,380). Y, además, los textos de Agustín sobre la idea de que no se pueden adoptar, después de ser suscitada y definida una cuestión, fórmulas que antes pudieron haberse utilizado de buena fe: *De bapt.,* I, 6, 10 (PL 43,202). Cf. también Tomás de Aquino, *S. Th.,* I, q. 32, a. 4; *Contra errores graecorum,* proem.

Por lo demás, existe un peligro en el proceso necesario por el que la ortodoxia se precisa contra las desviaciones. Si la herejía es un unilateralismo, la declaración dogmática que esa herejía ha hecho necesaria puede de tal forma imponer a la Iglesia la afirmación contraria que comporte igualmente, a su manera, un nuevo unilateralismo; éste no será nocivo en la misma medida, ya que la afirmación dogmática de suyo no niega nada: la totalidad de la enseñanza católica es mantenida en la Iglesia, en los tesoros de su tradición y de su práctica litúrgica. Sin embargo, son frecuentes los casos de una fijación tal de la enseñanza y, a veces, de la predicación corriente en el sentido contrario al error combatido, que algunos elementos de la tradición parecen un tanto desvirtuados en la conciencia de los doctores. Basten estos dos ejemplos: la reacción contra el arrianismo y el semiarrianismo comportó, más allá de una insistencia en la divinidad de Cristo, consecuencias muy amplias en el orden del culto, la concepción de la función del sacerdote, la presentación de la economía cristiana, etc. [107]; la Contrarreforma trajo consigo una insistencia unilateral en la definición de la Iglesia como sociedad y en su estructura jerárquica y visible.

Las reacciones, con su correspondiente unilateralismo, se producen en cadena. Se ha observado con frecuencia que las rupturas se condicionan mutuamente; la del siglo XVI nos podría haber sido ahorrada si se hubiese evitado la ruptura secular entre Oriente y Occidente. En todo caso, es evidente que el desarrollo casi monstruoso del aparato clerical y de ciertas prácticas externas en los siglos XIV y XV ocasionó la Reforma, la cual es, a su vez, un caso monumental de unilateralismo que provocó el unilateralismo de la Contrarreforma y de un ultramontanismo exasperado por otras reacciones (jansenismo, galicanismo). La salud se recupera con la actual vuelta a las fuentes de la Escritura, la liturgia, los Padres griegos y latinos, al misterio cristiano en su pureza y en su plenitud viva. Se sale de los unilateralismos, y el diálogo ecuménico da todo su alcance a este movimiento. Cosas de las que ya no se hablaba, de las que prácticamente no se podía hablar, vuelven a estar presentes en la conciencia católica, que de nuevo merece ser llamada así con toda verdad.

β) De la misma manera que subrayamos la importancia del nacionalismo en los cismas, así debemos ahora señalar el papel que ha desempeñado en las herejías el abuso de la filosofía. Es un tema que aparece

[107] Cf. la exposición, a decir verdad un poco reconstruida y unilateral, pero muy sugerente, de J. A. Jungmann, *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im Frühmittelalter:* ZkTh 69 (1947), 36-99 (reproducido en *Liturgisches Erbe und Pastorale Gegenwart,* Innsbruck, 1960, 3-138); íd., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet,* Münster, 1925.

constantemente desde Ireneo [108] e Hipólito en sus *Philosophoumena* [109], pasando por Tertuliano, que pone en ello cierta virulencia y califica a los filósofos de «patriarcas de los herejes» [110], y después por Epifanio con su *Panarion,* Jerónimo [111] e Isidoro [112]. El acercamiento entre filosofía y herejía se veía facilitado por el hecho de que entre los Padres antiguos se llamaba a las escuelas de filosofía «herejía» y con frecuencia las sectas heréticas, en particular las gnósticas, fueron llamadas «escuelas» [113]. Podría pensarse que existe en estos autores una desconfianza de principio frente a la filosofía. Pero tanto Atanasio como Gregorio Nacianceno hacen reproches semejantes a los arrianos y los estudios históricos modernos han mostrado la parte de la filosofía, la de Platón lo mismo que la de Aristóteles y la de los estoicos [114], en los sistemas gnósticos [115], en la corriente monarquiana [116] y, después, en el arrianismo [117], en el nestorianismo [118], etc.

El abuso no tiene por qué impedir el uso, pero no deja de constituir una advertencia. Por lo demás, la filosofía no está aquí en litigio más que por ser la actividad más alta de la razón. Lo que origina las herejías es una cierta independencia de la razón cuando ésta debería mantenerse sumisa y en comunión.

[108] *Adv. haer.,* II, 14 (PG 7,749s; Harvey, I, 287s).

[109] Cf. *Com. in Dn,* IV, 20 (ed. Bonwetsch, 234), y las disertaciones preliminares reproducidas en PG 7,45s.

[110] Cf. *Praescr.,* 7 (con las notas de R. F. Refoulé, SourcesChr 46, París, 1957, 97s); *Adv. Marc., 5,* 19, 7; *Apol.,* 46, 18; *De an.,* 2, 2s («philosophis... patriarchis, ut ita dixerim, haereticorum»); *Adv. Herm.,* 8, 3: «Philosophi, patriarchae, haereticorum», expresión aprobada por Jerónimo, *Ep.* 133, 2 (PL 22,1148). Las herejías no tienen padre legítimo: *supra,* nota 92.

[111] Cf. nota precedente e *In Nah,* 3, 17 (PL 25,1269C).

[112] *Orig.,* 8, 3, 2-3, y 6, 22-23; cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'espace wisigothique,* París, 1959, 594s.

[113] Cf. referencias en el art. αἵρεσις del ThW II, 183, con las notas 13s.

[114] Cf. R. Arnou, art. *Platonisme des Pères:* DThC XII/2 (1935), 2319s; P. Hadot, *Typus. Stoïcisme et monarchianisme au IV^e siècle d'après Candide l'Arien et Marius Victorinus:* RThAM 18 (1951), 177-187; A. Grillmeier, *Du Symbolum à la Summa,* en *Église et Tradition,* Lyon, 1963, 115.

[115] M. M. Sagnard, *La Gnose valentinienne...,* París, 1947; R. Arnou, *art. cit.,* 2319.

[116] Eusebio lo señala en *Hist. Eccl.,* V, 28, 13. Cf. para este punto y los siguientes J. de Ghellinck, *Un aspect de l'opposition entre Hellénisme et Christianisme. L'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires,* en *Patristique et Moyen-Âge,* III, Bruselas, 1948, 245-310; G. Bardy, *«Philosophie» et «Philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles:* RAM 25 (1949), 97-108.

[117] Cf. R. Arnou, *art. cit.,* 2319s; P. Hadot, *La philosophie comme hérésie trinitaire:* RHPhR 37 (1957), 236-251; C. H. Turner, *op. cit.* (nota 1).

[118] Cf. R. Arnou, *Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'unité des «intelligibles»:* Gr 17 (1936), 115-131. Nestorio se contentaba con una unión muy poco estrecha, unión de actividades sobre todo, entre el Hijo de Dios y el Hijo de María, unión que Porfirio reconocía entre los seres incorporales.

3. *Situación de los herejes y los cismáticos en relación con la Iglesia*

El pecado de herejía destruye la virtud sobrenatural de la fe y hace perder la gracia santificante. El pecado de cisma destruye la caridad, pero deja, de suyo, subsistir la fe y la esperanza informes. ¿Cuáles son los efectos de estos pecados? ¿En qué situación colocan a quien los comete en relación con ese cuerpo social visible de institución divina que es la Iglesia?

Para los Padres no cabe duda: herejes y cismáticos están fuera de la Iglesia. No se les puede llamar miembros de ella [119]. La teología moderna distingue el caso de aquellos que han cometido personalmente el pecado de cisma y el de los que sólo han nacido o han crecido en una comunión religiosa surgida de la herejía o del cisma.

a) Bautizados que han cometido personalmente el pecado de cisma o de herejía.

α) Puede tratarse de un pecado oculto, es decir, puramente moral e interior. Las opiniones están divididas [120]. Belarmino, seguido por la mayor parte de los teólogos, sostiene que la mayoría de los cismáticos y de los herejes *ocultos* siguen siendo miembros de la Iglesia. En efecto, aunque haya perdido actualmente la raíz interior de la vida sobrenatural, el hereje secreto sigue estando socialmente dentro de ese cuerpo que es la Iglesia, según la estructura sacramental y jurídica del mismo. Otros teólogos, en cambio, siguiendo a Suárez, piensan que no sólo el hereje, sino el mismo cismático oculto se ha excluido de los miembros de la Iglesia. Es verdad que su cualidad de miembro ha sufrido considerablemente; pero, a menos que no se llame Iglesia a la institución *pública y visible,* de naturaleza a la vez sacramental y jurídica, a la cual esos pecadores están todavía unidos según la ordenanza externa que rige esa institución, se les debe reconocer todavía el carácter de miembros de esa institución.

β) Si se trata de cismáticos o herejes *notorios,* los teólogos, unánimemente, declaran que han dejado de ser miembros de la Iglesia, aun

[119] Cf. el índice del *Enchiridion Patristicum,* núm. 45; DThC VI/2 (1924), 2228.

[120] Cf. en DThC los artículos *Église* (IV, 2162s) y *Schisme* (XIV, 1306s); Th. Spačil, *De membris Ecclesiae:* «Bogoslovni Vestnik» 6 (1926), 11-19; G. Philips, *Quaestiunculae quaedam de membris Ecclesiae:* «Rev. eccl. de Liège» 21 (1930), 235-241; S. Fraghi, *De membris Ecclesiae,* Roma, 1937; F. X. Lawlor, *Occult Heresy and Membership in the Church:* «Theol. Studies» 10 (1949), 541-554; K. Rahner, *La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII «Mystici Corporis Christi»,* en *Escritos,* II, Madrid, 1961, 9-94.

cuando sigan unidos a ella por el carácter bautismal, lo cual les permite ser sujetos de censuras y de discriminaciones canónicas, pero también posibles sujetos de reconciliación y de reintegración. Generalmente, los teólogos piensan incluso que no se requiere un pecado *formal* de cisma o de herejía, es decir, con plena advertencia de la gravedad del acto, sino que basta el pecado material [121].

b) Bautizados que no han cometido personalmente el pecado de cisma o de herejía, pero pertenecen a una comunión cristiana surgida de una ruptura de la unidad por herejía o por cisma.

Su caso es diferente. Ellos creen de buena fe pertenecer a la Iglesia de Cristo, aunque sea objetivamente falsa. Tal es el caso de la inmensa masa de los que llamamos hermanos separados o hermanos desunidos, a los que se denominaba en un principio «hermanos errantes». A veces se les ha aplicado la distinción entre herejes (cismáticos) *materiales* y herejes (cismáticos) *formales* [122].

Los Padres ignoraron esta distinción [123], pero algunos autores modernos la establecen en beneficio de nuestros hermanos ortodoxos o protestantes [124]. La distinción quiere traducir una diferencia muy real de situación, pero la traduce inadecuadamente. La teología moral católica conoce ciertamente una distinción entre pecado material (sin plena advertencia) y pecado formal (con plena advertencia). Pero, en el caso al que se aplica aquí la distinción, no hay siquiera pecado material de cisma o de herejía. Se da sólo una situación de hecho: el nacimiento, el crecimiento, el ejercicio de una vida cristiana en una comunión disidente. No se puede llamar cismáticos o herejes, ni siquiera materiales, a los miembros actuales de una comunión de esta clase. Se pueden citar testimonios que muestran cómo los Padres o los papas evitaron hacerlo [125]. Por eso es mejor hablar

[121] Cf. DThC VI/2 (1921), 2228; K. Rahner, *op. cit.*, 17s, 21 (nota 18). Fraghi (*op. cit.*, 89s) mantiene aquí, como en otros puntos, la postura más estricta.

[122] No conocemos un estudio que indique el origen de la distinción. Benedicto XIV la utiliza, por ejemplo, para justificar que se puede rendir culto a santos muertos en el cisma: *De serv. Dei...*, lib. III, c. 20, n. 7 (*Opera*, III, 201, n. 7).

[123] Cf. S. Fraghi, *op. cit.*, 85s.

[124] Así, por ejemplo, J. Urban, *De iis quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga Ecclesiam russicam*, en *Acta I Conc. Velehrad...*, Praga, 1908, 13-35; J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, I/1, Friburgo, ⁴1925, 119.

[125] Agustín escribía: «Qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia praesumptionis suae pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi» (*Ep.* 43, 1 [PL 33,160]). Pío IX mismo suprimió, a petición de Ignacio Spencer, la palabra «herética» de las oraciones por la conversión

simplemente de «disidentes», con una palabra que expresa la situación de hecho sin prejuzgar la situación moral de los individuos [126].

¿Pueden esos «disidentes» ser llamados «miembros de la Iglesia»? Cabe ser planteada la cuestión a partir del canon 87 del Código latino de Derecho Canónico: «Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona», en el que los canonistas contemporáneos dicen que no hay que introducir la distinción, ignorada por el Código, entre «miembro» y «sujeto». El sentido del canon, dicen los canonistas, es el siguiente: el bautismo da la situación de miembro en la Iglesia, con todos los derechos y deberes inherentes [127]. Sólo que algunos han sido bautizados, han crecido y viven fuera de la *comunión* católica y, por tanto, no se benefician ni de todos los derechos ni de todos los lazos inherentes a esa comunión. Su carácter de miembros conoce, pues, algunos límites: no son católicos..., no cumplen los deberes de miembros, no sólo en el plano de la vida personal —lo cual sucede también por desgracia con muchos católicos—, sino ni siquiera en el nivel en el que los miembros están unidos visiblemente al organismo sacramental y jurídico en el cual es dado al mundo el signo de la venida de Dios y de su alianza [128].

El Concilio Vaticano II y, más tarde, Pablo VI han adoptado sobre este punto una teología bien definida: la de la Iglesia como comunión total en la plenitud de los dones salvíficos de Dios. Todos los cristianos, incluso «desunidos» *(seiuncti a nobis)*, son hechos por el bautismo miembros del pueblo de Dios y, por tanto, de la Iglesia. Entre ellos y nosotros no existe la comunión total, pero existe ya una comunión imperfecta que el esfuerzo por restaurar la unidad *(unitatis redintegratio)* intenta restablecer en su plenitud.

de Inglaterra y la reemplazó por el término canónico general (no mucho mejor) de «acatólica».

[126] Cf. Ch. Journet, *Un problème de terminologie: schisme, hérésie, dissidence:* «Nova et Vetera» 23 (1948), 52-84; íd., *L'Église du Verbe incarné,* II, París, 1951, 708s.

[127] El bautismo confiere la condición de miembro de la Iglesia con todos los derechos y deberes inherentes: K. Mörsdorf, *Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung:* «Theol. u. Seelsorge» (1944), 115-131; W. Onclin, *Considerationes de iurium subiectivorum in Ecclesia fundamento et natura:* «Eph. Iur. Can.» 8 (1952), 9-23; Eichmann-Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts,* I, Paderborn, 1959, 185s; B. Poschmann, *Die Kirchengliedschaft:* «Z. f. Miss. Rel. Wiss.» 39 (1955), 177-194 y 257-268; K. Algermissen, *Aktuelle Gliedschaft in der Kirche und die gnadenhafte Zugehörigkeit bzw. Hinordnung zu ihr:* ThGl 46 (1956), 260-275; L. Bender, *Persona in Ecclesia-membrum Ecclesiae:* «Apollinaris» (1959), 1-15.

[128] R. Brunet, *Les dissidents de bonne foi sont-ils membres de l'Église?,* en *Problemi scelti di Teologia contemporanea,* Roma, 1954, 199-218.

4. *Las herejías en la vida de la Iglesia y en la historia de la salvación*

«Oportet haereses esse» (1 Cor 11,19): el apóstol Pablo no pensaba exactamente en las herejías en el sentido técnico y dogmático del término. El enunciado es circunstancial. Se trata de las divisiones que ocasiona entre los corintios la celebración de la Cena del Señor. Pero esas divisiones se convierten en partidos, atacan la unidad de la ἐκκλησία en su fundamento (la doctrina) y en su corazón (la eucaristía). La expresión del Apóstol supera, pues, el nivel de los simples desacuerdos. Por otra parte, reviste una forma solemne con un δεῖ: es preciso, es necesario. Algunos han pensado que esta expresión recubría una alusión a un *agraphon* [129]. Varios autores antiguos podrían apoyar la hipótesis [130], pero sin exigir más que una referencia a diferentes advertencias contenidas en nuestros evangelios canónicos y que habrían sido resumidas en una fórmula sintética. Dejemos esta hipótesis. La expresión δεῖ, *oportet,* tiene una significación bastante determinada en el NT [131]. No se refiere a una necesidad procedente de la naturaleza, como en el paganismo, sino al cumplimiento de la voluntad de Dios en el mundo, voluntad que se refiere a la salvación del mundo y que en Jesucristo, sobre todo en su muerte y su resurrección, ha iniciado el proceso escatológico de esa salvación. El término contiene, pues, una connotación escatológica. J. Dupont (cf. nota 3) lo relaciona con su uso en el capítulo XV, 25 y 53.

Ahora bien, el anuncio de los peligros procedentes de los falsos doctores tiene también una referencia escatológica: la *herejía* en el pasaje de Pablo que nos interesa es una realidad escatológica en el sentido de que es la negación y la antítesis del acto escatológico por el que Dios ha suscitado a su Iglesia como sacramento de su alianza definitiva y de su salvación [132]. Es preciso (δεῖ) que haya divisiones en relación con aquello mismo que reúne el pueblo de Dios y le forma como cuerpo de Cristo, para que se revelen las disposiciones íntimas (cf. Lc 2,35) cara al juicio final. La misma eucaristía tiene un valor escatológico (cf. v. 26). «Por eso, quien come el pan o bebe el cáliz del Señor indignamente deberá responder del cuerpo y de la sangre del Señor» (v. 27), y también de su palabra y de la fe que haya predicado (cf. 1 Cor 3,10-17), según el riguroso paralelismo y la conexión de las dos formas del pan de vida [133].

[129] Así, Resch, según Allo. Se encontrarán las indicaciones a este respecto en E. Buonaiuti, *Saggi sul cristianesimo primitivo,* Città di Castello, 1923, 276.

[130] Justino, *Dial.,* 35, 3; *Didascalia siriaca,* 118, 35. Cf. J. Dupont, *op. cit.* (citado *supra,* nota 3), 125.

[131] Cf. W. Grundmann, *δεῖ:* ThW II, 21-25. El artículo no cita nuestro texto.

[132] Cf. H. Schlier, *αἵρεσις:* ThW I, 182.

[133] Cf. sobre esto *Les deux formes du Pain de vie dans l'Évangile et dans la Tra-*

En la tradición patrística y teológica, el *oportet haereses esse* ha sido explicado, en relación con las herejías en el sentido dogmático de la palabra, en dos direcciones, que, por lo demás, no se excluyen.

En primer lugar, en razón de la necesidad de probar la fe de los verdaderos fieles, es el sentido directamente paulino que aparece en Tertuliano: «No debemos conmovernos por esas herejías; ni por su existencia —que ha sido predicha— ni por el hecho de que hagan sucumbir la fe de algunos, ya que no tienen otro fin que probar la fe sometiéndola a la tentación» [134]. Cipriano veía en la discriminación así provocada una anticipación del juicio, «a frumento palea separantur» [135], idea de la que abusarán los donatistas, forzando a Agustín a restablecer la perspectiva escatológica de esta separación si se la toma en el sentido material. Esta es, tal vez, una de las razones por las cuales Agustín parece haber explicado raras veces nuestro texto en este sentido [136]. Vicente de Lérins vuelve a utilizar la idea de prueba o de tentación providencial con una alusión feliz a Dt 13,1-3 [137]. Para que haya verdadera victoria es preciso que exista combate, dificultad que superar. El Occidente medieval parece haber seguido sobre todo a Agustín en la visión más optimista de los frutos suscitados en la Iglesia por el choque de la herejía. El aspecto dramático y de prueba se encuentra desarrollado, a nuestro entender, no tanto en la gran tradición teológica como en la abundante literatura, frecuentemente apocalíptica, relativa a los períodos de la historia del mundo y a la inter-

dition, en *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation,* París, 1962, 123-159.

[134] Desde que escribimos estas páginas (publicadas en «Istina» [1964], 133-178), varios estudios han abordado la historia y la interpretación del texto paulino: H. Grundmann, *Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Exegese:* «Archiv f. Kulturgesch.» 45 (1963), 129-164; F. Stegmüller, *Oportet haereses esse: 1 Kor 11,19 in der Auslegung der Reformationszeit,* en *Reformata reformanda* (Hom. H. Jedin), I, Münster, 1965, 330-364; I. Pérez Fernández, *«Oportet haereses esse»:* «La Ciencia Tomista» 92 (1965), 291-311.

[135] *De cath. Eccl. unitate,* 10: «Así es como los fieles se dan a conocer; así es como las gentes sin fe son descubiertas; así es como, desde este mundo, antes del día del juicio, se opera una discriminación entre los justos y los injustos y la paja es separada del trigo».

[136] Cf. *De cat. rud.,* 24, 44, sin citar nuestro texto: «Oportebat autem ut eadem vitis, sicut a Domino identidem praedictum erat, putaretur, et ex ea praeciderentur infructuosa sarmenta (Io 15,2), quibus haereses et schismata per loca facta sunt, sub Christi nomine, non ipsius gloriam, sed suam quarentium, per quorum adversitates magis magisque exerceretur Ecclesia, et probaretur atque illustraretur et doctrina eius et patientia» (PL 40,341).

[137] *Commonitorium,* 10, 15 (ed. Jülicher, p. 14), 20, 25 (p. 30): «Hoc est enim quod in prima ad Corinthios scribit: *oportet,* inquit, *et haereses esse, ut probati manifesti fiant in vobis;* ac si diceret: ob hoc haereseon non statim divinitus eradicantur auctores, *ut probati manifesti fiant,* id est: ut unusquisque, quam tenax et fidelis et fixus catholicae fidei sit amator, appareat».

pretación de las grandes crisis vividas por la cristiandad. El Concilio de Constanza hace suyo el tema de la prueba de los verdaderos fieles en la introducción de su condena de los errores de Wycleff (4 de mayo de 1415) [138]. La tradición nos ofrece una nueva consideración: las herejías obligan a los católicos a un examen más atento y más celoso de las Escrituras; así contribuyen indirectamente al progreso del conocimiento dogmático. Orígenes dijo esto con un optimismo cuyo alcance sólo se aprecia realmente si se piensa que se trataba de Marción: «Si la doctrina eclesiástica fuera sencilla y no hubiera sido atacada por todas partes por los dogmas heréticos, nuestra fe no habría podido ser tan clara ni tan profunda. ¿Quién sabría que la luz es buena si no sintiera los límites de la noche? La doctrina católica está asaltada por las contradicciones de sus enemigos para que nuestra fe no se duerma en la ociosidad, sino que sea fortalecida por el ejercicio. Por eso decía el Apóstol: «Conviene que haya herejías» [139]. Esta actitud es optimista. Orígenes es sensible al aspecto de «escuela» como medio de conocimiento más perfecto. A Celso, que objetaba falta de unidad entre los cristianos, responde Orígenes que es bueno que haya en la Iglesia diferentes escuelas (αἱρέσεις), como hay diferentes escuelas en medicina; es una señal y un medio de enriquecimiento [140].

Si la herejía nos hace conocer mejor la verdad, esto no quiere decir que la verdad no pueda ser comprendida por sí misma, observa el obispo Hilario [141]. Esto es verdad, pero —repite Agustín constantemente— los católicos correrían el riesgo de dormirse sobre el tesoro de la Escritura si las herejías no les forzasen a estudiarlas [142]. Vuelve Agustín con mucha frecuencia sobre este punto. Dios no *quiere* las herejías, pero saca bien del mal [143]. Las herejías son la ocasión de profundizar, de precisar y de declarar mejor la verdad [144]. Por lo demás, si Agustín se interesa sobre todo por este aspecto, hasta el punto de entender el *probatis* de Pablo

[138] *Conciliorum oecumenicorum Decreta,* ed. Centro di Documentazione, Bolonia, 1962, 387.

[139] *In Nm,* hom. 9, 1 (PG 12,625; Baehrens, 55).

[140] *Contra Celsum,* 3, 12s (Koetschau, 212).

[141] *De Trin.,* 7, 4 (PL 10,202).

[142] *De Gen. c. Man.,* 1, 2 (PL 34,173s); *En. in Ps.,* 7, 15 (PL 36,106).

[143] *En. in Ps.,* 7, 15; 9, 20 (PL 36,106.126).

[144] Los textos son muy numerosos y algunos de ellos han sido reunidos por J. A. Möhler, *Einheit...,* ap. X; cf. J. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus,* Munich, 1933, 306s. El orden cronológico tiene aquí muy poca importancia. Nosotros lo seguiremos, sin embargo: *De vera rel.,* 8, 15 (PL 34,129); 25, 47 (142); *Conf.,* VII, 19, 25 (PL 32,746); *De Gen. c. Man.,* loc. cit. (nota 142); *De Civ. Dei,* XVI, 2, 1, y XVIII, 51 (PL 41,477.613); *En. in Ps.,* 7, 15 (PL 36,106); 9, 20 (126); 54, 22 (643: uno de los textos más explícitos); 67, 39 (836s); 106, 14 (PL 37,1429); *Sermo* 51, 11. Con Agustín se relaciona Salviano, de un optimismo excesivo en relación con los bárbaros germánicos. Cf. P. Lebeau, *Hérésie et Providence selon Salvien:* NRTh 85 (1963), 160-175.

en el sentido de probar, poner a prueba [145], más que en el de perfeccionado, conoce también este aspecto y sabe relacionarlo con el precedente [146].

La idea agustiniana de la herejía providencialmente permitida en orden a un mejor conocimiento de la verdad aparece frecuentemente durante la Edad Media; por ejemplo, en Haimón de Auxerre y en Hincmaro a mediados del siglo IX [147], en Mangold de Lautenbach a finales del XI [148], en Ruperto de Deutz [149] y Hugo de San Víctor [150] en el siglo XII. En plena Reforma protestante, uno de los mejores polemistas católicos, el franciscano Conrado Schatzgeyer decía que del error luterano habían salido muy buenos frutos, en la medida en que los católicos se habían visto forzados a leer más asiduamente la Escritura, a predicar cosas más serias y a volver a lo esencial del cristianismo [151].

Tomás de Aquino y Bossuet, espíritus tradicionalistas y sintéticos, unieron los dos motivos cuyo desarrollo acabamos de seguir. Tomás de Aquino precisa: no se puede decir que sean necesarias las herejías desde el punto de vista del acto, reprensible y por sí mismo catastrófico, que realiza el hereje; pero cabe asegurar que lo son desde el punto de vista de la intención de Dios, que lo permite porque sabe ordenar el mal hacia el bien. El resultado es bueno doblemente: «primo, ad maiorem declarationem veritatis; secundo, ad manifestandam infirmitatem fidei in his qui recte credunt», o también: «dum constantia fidelium comprobatur» [152].

Si se quiere resumir de forma concreta lo que han aportado las herejías en la historia de la Iglesia se podría responder, a nuestro modo de ver: de ellas se han derivado no sólo los dogmas de los grandes concilios, sino también las enseñanzas de los Padres. Cuando se lee a estos últimos —Ireneo, Atanasio, Hilario, Basilio, Agustín—, se comprende cómo se ha salido de la especie de indistinción o de semiconfusión a que se refiere W. Bauer. Ellos consagraron su tiempo y su esfuerzo a obtener el verda-

[145] Cf. *En. in Ps.*, 106, 14 (PL 37,1429).

[146] Cf. *supra*, nota 136, y *En. in Ps.*, 7, 15 (PL 36,106); 9, 20 (126).

[147] Haimón, *Exp. in Ep. Pauli* (PL 117,569); Hincmaro, *De una... deit.* (PL 125, 482A). Tomamos esta referencia y las tres siguientes de H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I/1, París, 1959, 62s.

[148] *In Ps*, 7 y 54 (PL 93,521C.770C). H. de Lubac añade una referencia a Werner de Saint-Blaise, *Defloraciones*, lib. II (PL 157,1050C).

[149] *In Num.*, lib. II, c. 13 (PL 167,891s).

[150] *In Thren.* (PL 175,304BC): *probatiores*, en el sentido de más perfectos.

[151] E. Iserloh, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck...*, Münster, 1950, 11.

[152] *In I ad Cor.*, c. 11, lect. 4; *S. Th.*, II-II, q. 11, a. 3 ad 2. Cf. también *De perf. vitae spir.*, c. 28: «Nullo modo melius quam contradicentibus resistendo aperitur veritas et falsitas confutatur, secundum illud Salomonis 28, 7: *Ferrum ferro acuitur, et homo exacuit faciem amici sui*». Para Bossuet, cf. *IV^e Lettre à une Demoiselle de Metz*, núms. 13s; *Première Instruction pastorale sur les Promesses de l'Église*, §§ XIV y XXXIVss.

dero sentido de la Escritura de unos textos, muchos de los cuales presentaban dificultades muy reales. No era entonces tan fácil discernir la línea de la fe. Esa fue su obra. Cuando se contempla la *Synopsis scriptorum Ecclesiae antiquae* del padre G. Dumeige (Uccle, 1956), se tiene una vista impresionante de lo que supuso el acontecimiento patrístico, por el que fue como engendrada de nuevo la Iglesia de nuestra fe. Esto fue, en gran parte, resultado de las herejías.

Pero hoy, que disponemos de un mejor conocimiento de las totalidades históricas, de la concatenación y del desarrollo de las ideas, seríamos igualmente sensibles a lo que las exigencias de los «herejes» (de los que fueron declarados tales) podían denunciar de insuficiencia por parte de las posiciones ortodoxas. Esto se impone a nosotros sobre todo si se trata de reacciones de la conciencia cristiana, que desembocaron, más allá de negaciones o de errores particulares, en una nueva lectura de conjunto del hecho cristiano. Esto nos invita a hacer nuestra y a prolongar la interpretación tradicional del *oportet haereses esse* en condiciones y con recursos nuevos, tanto por parte de las realidades en causa como por la consideración que nosotros les prestamos.

5. *Herejías antiguas y herejías del tipo «Reforma»*

Todo lo que acabamos de decir, con frecuentes referencias a los Padres de la Iglesia, se aplica plenamente a las herejías antiguas que conocieron y combatieron dichos Padres. Creemos que la realidad exige hoy otras consideraciones. Antes de proponerlas querríamos hacer dos advertencias:

1) Condenamos con la Iglesia todo lo que es herético en cuanto tal. Pensamos que en los enunciados de la Reforma del siglo XVI se encuentran, objetivamente, varias negaciones y varias fórmulas que, al menos tomadas materialmente, son heréticas y con las que no queremos transigir.

2) Hablamos aquí de las grandes disidencias cristianas y principalmente de las comuniones surgidas de las reformas del siglo XVI. Por eso, con la intención de simplificar la expresión, hablamos con frecuencia de la Reforma. Tómese esto por una especie de sinécdoque. Nuestro texto irá aportando razones objetivas serias para distinguirlas de las sectas modernas que salen del cristianismo. Consideramos estas comuniones cristianas como hechos históricos y como hechos sociorreligiosos atendiendo a su nacimiento y a su actualidad. Se trata, pues, aquí de su realidad existencial concreta, que no se puede reducir a los puntos heréticos eventualmente presentes en sus doctrinas.

Observemos, por último, que la tradición de la Iglesia tiende a aprobar y conservar cuanto puede haber de bueno en las herejías tomadas

como complejo existencial que supera la tesis herética propiamente dicha [153]. Más o menos rápidamente, con mayor o menos retraso, se termina por ver que determinadas deficiencias en la Iglesia han si no justificado, sí al menos explicado, la reacción que eventualmente degeneró en herejía.

a) Diferencia entre las herejías de tipo «Reforma» y las herejías antiguas.

α) Toda herejía afecta a la verdad de la relación religiosa que la revelación, comunicada e interpretada en la tradición de la Iglesia, nos hace conocer. La verdad de esta relación, base de la salvación, comporta dos momentos principales. En primer lugar, en Jesucristo el misterio de Dios ha sido desvelado y comunicado a los hombres; en segundo lugar, en la Iglesia y por ella, y en el ministerio eclesial instituido por Cristo, los hombres son puestos en relación viva con Jesucristo [154] y, por él, con el misterio mismo de Dios. La Iglesia es a la vez —ésos son sus dos aspectos principales— medio para poner en relación de vida con Jesucristo por la fe (viva) y los sacramentos de la fe *(Ecclesia congregans;* sacramento eclesial) y realidad de comunión con Cristo o asamblea de los hombres que viven de la comunión con Cristo *(Ecclesia congregata).*

Los Padres se enfrentaron con herejías relativas al primer momento de la relación religiosa, lo cual acarreaba eventualmente, y a modo de consecuencia, una adulteración del segundo momento. Tal era el caso de la gnosis, la herejía tal vez más total con que se ha enfrentado el cristianismo. El marcionismo, más tarde el arrianismo, el nestorianismo y el monofisismo atacaban la verdad del primer momento, absolutamente fundamental, de la relación religiosa. Estas herejías antiguas eran herejías esencialmente *dogmáticas.* Para refutarlas bastaba a los Padres y a los grandes concilios con precisar y proclamar el dogma por el cual quedaría restablecida la verdad del punto a propósito del cual era puesto en cuestión el fundamento de la relación religiosa: por Jesucristo, hombre verdadero (Calcedonia) y verdadero Dios (Efeso), somos puestos en rela-

[153] Cf. Agustín, *De bapt.,* II, 19, 28 (PL 43,154): «Harum et talium rerum consideratione patres nostri, non solum ante Cyprianum vel Agrippinum, sed etiam post saluberrimam consuetudinem tenuerunt, ut quidquid divinum atque legitimum in aliqua haeresi vel schismate integrum reperirent, approbarent potius quam negarent: quidquid autem alienum, et erroris illius vel dissentionis proprium, veraciter arguerent et sanarent».

[154] Nos hemos servido para estas reflexiones del libro original —y que merecería ser sacado del olvido— del teólogo luterano H. Schmidt *Die Kirche. Ihre biblische Idee und die Form ihrer geschichtlichen Erscheinung in ihrem Unterschiede von Sekte und Häresie. Eine dogmatische und dogmengeschichtliche Studie,* Leipzig, 1884. El autor ofreció un resumen de sus ideas en el apéndice de su *Symbolik,* Berlín, 1890, §§ 141s.

ción con la realidad de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo (Constantinopla y Nicea). Por eso los cuatro primeros concilios tienen en la tradición cristiana un valor fundamental para siempre [155].

A partir de aquel momento aparecieron muchas otras herejías particulares. Cada una de ellas se refería, para pervertirlo, a algún artículo particular de la relación religiosa: montanismo, diferentes variedades de herejías trinitarias (modalismo, etc.), maniqueísmo, pelagianismo, reviviscencia de las herejías cristológicas (monotelismo, iconoclasmo), predestinacianismo de Gottschalck, espiritualismo eucarístico de Berengario, neomaniqueísmo de los cátaros, síntesis panteizante de David de Dinant y Amaury de Bêne, agustinismo exagerado de los jansenistas... Todas estas herejías, igual que las fundamentales de los siglos IV y V, tenían la particularidad de referirse a un dogma concreto y no a la situación global de la Iglesia en un momento histórico determinado. Eran herejías teológicas relativas a algo intemporal.

La situación cambia con las herejías populares del siglo XII, a las que se está, a nuestro entender, muy lejos de haber dado la importancia que merecen. Por no estar representadas por teólogos y carecer de técnica teológica no se les ha tomado en serio; además, al tratarse de movimientos que ponían en cuestión el orden de la sociedad cristiana, se los redujo por medios políticos, sin proceder a la interrogación que exigían. Por primera vez, al menos de una manera amplia, el lugar de la herejía era no el razonamiento de los teólogos, sino la conciencia cristiana. Por primera vez elementos importantes de la relación religiosa, sobre todo en el segundo momento de los dos que hemos distinguido, eran puestos en cuestión partiendo de una crítica y de un rechazo de todo un estado de cosas que de hecho era típicamente medieval y estaba caracterizado fundamentalmente por los rasgos típicamente medievales del catolicismo occidental: desarrollo del poder papal, afirmaciones o reivindicaciones temporales, sistemas pesadamente feudales, crecimiento de ciertas prácticas exteriores del aparato clerical, importancia creciente de los doctores y de la Escolástica...

Las herejías populares del siglo XII estaban faltas de teólogos y de apoyos políticos. Por mediocre que fuera la teología de Wycleff y de Huss, a éstos ya no les faltaban títulos académicos y fuerza social o política, como tampoco les faltaron a Lutero y a la mayor parte de sus émulos del siglo XVI. Las reformas protestantes pueden comportar en sus enunciados confesionales negaciones heréticas de tipo teológico, pero como movimiento de conjunto son algo enteramente distinto. Tales reformas se sitúan en continuidad con las herejías populares por el hecho

[155] Cf. Y. Congar, *La primauté des quatre premiers conciles oecuméniques*, en *Le Concile et les conciles*, París, 1960, 75-109.

de que proceden de un movimiento de la conciencia cristiana que, en nombre del cristianismo genuino y de la auténtica relación religiosa, cuestionan las formas que esa relación religiosa había tomado en su desarrollo medieval de tipo papal, clerical, feudal, escolástico y devocional. La Reforma tiene un elemento notable: no ataca a la verdad de la relación religiosa tomada en su primer momento. No es que no haya nada que observar en ella en este plano: las cosas son tan estrechamente solidarias que resulta imposible poner seriamente en litigio la institución eclesial sin tocar nada en el nivel de las doctrinas cristológicas y tal vez trinitarias [156]. Es imposible reinterpretar radicalmente el segundo momento de la relación religiosa sin tocar la plena verdad cristiana de su primer momento, que es la unión de lo divino y lo humano en Jesucristo. En esto nos acercaríamos a la herejía más radical. Sin embargo, la Reforma quiso mantener los dogmas fundamentales y refirió su ruptura al segundo momento de la relación religiosa, a aquel que concierne el estatuto (eclesial) de nuestra unión con Cristo. La Reforma puso en cuestión las mediaciones sacramentales y eclesiásticas y el estatuto mismo de la Iglesia.

Aun en este punto, sin embargo, la Reforma no procedió de la misma manera que las antiguas herejías teológicas. Es verdad que, en definitiva, llegó, como éstas, a una interpretación de la Escritura; pero ésta estaba orientada esencialmente a criticar una determinada *situación de la Iglesia,* inseparable de la historia secular de esta Iglesia. A este respecto, el caso de la Reforma puede compararse con el del «Cisma oriental». En los dos casos fue decisiva la referencia a una situación histórica; la ruptura se realizó en nombre de la verdad de elementos afirmados como auténticos y a los que se acusaba a la Iglesia romana de haber traicionado. Lutero, al principio, creyó deber reivindicar contra la Iglesia cosas fundamentalmente católicas. Tal es la conclusión de una visión católica de la historia, tal como se la encuentra en Lortz, tal como nosotros la mantenemos y tal como la exponen, cada vez más claramente, todos aquellos que estudian esta historia con el deseo de comprender lo que realmente ocurrió.

β) En Occidente han desaparecido las antiguas herejías teológicas. En Oriente existen todavía cuerpos eclesiásticos a veces importantes cuyo origen se remonta a las rupturas ocasionadas por las herejías de los siglos IV y V. Estas comuniones han sobrevivido, y eso tiene su importancia. A veces han conocido momentos de actividad bastante intensa (recuérdense, por ejemplo, las misiones nestorianas en China), han resistido al Islam (coptos «monofisitas») y han tenido sus teólogos y hombres espi-

[156] Cf. en el volumen *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart,* III, Wurzburgo, 1954, los estudios sobre la cristología de Lutero (Y. Congar, 457-486), Calvino (J. L. Witte, 487-529), Barth y Brunner (H. Volk, 613-673), etc. Para nuestro estudio de la cristología de Lutero, cf. las observaciones añadidas en *Chrétiens en dialogue,* París, 1964, 486-489.

rituales. Así, pues, el esquema antiguo apologético un tanto fácil, según el cual los cismas y las herejías serían como ramas cortadas del árbol, sin savia y sin fecundidad [157], no vale adecuadamente, ni siquiera aplicado a lo que ha subsistido de las antiguas separaciones; a menos que se diga que ese esquema tiene su verdad tomado formalmente: la herejía, *en cuanto herejía,* es estéril, no produce frutos de salvación. Ya hemos visto cómo esto está dogmáticamente fundado. Pero «los trozos separados de una roca aurífera contienen también oro» [158]. En su realidad existencial, las comuniones surgidas de una herejía o de un cisma no son ni pura «herejía» ni puro «cisma» y pueden ser fecundas en lo que tienen de cristiano, ya que la misma herejía en el sentido formal es el acto de un cristiano, *retento nomine christiano.*

Sin embargo, las antiguas herejías produjeron comuniones que apenas han desarrollado nuevos valores en el cristianismo. Con la Reforma no sucede lo mismo. Es verdad que, desgraciadamente, la Reforma —sobre todo sus *teólogos*— acumuló las negaciones y las dudas, pero nadie que la conozca verdaderamente en su realidad existencial negará hoy día que la Reforma ha desarrollado valores que, en lo que tienen de auténtico, pertenecen pura y simplemente al cristianismo. Para no citar más que cosas de las que tenemos una experiencia personal, mencionemos una actitud atenta y grave entre la palabra de Dios, un intenso trabajo bíblico, una ética de seriedad personal y de lealtad, el sentimiento de la soberanía de Dios y el de la acción de gracias, una concepción comunitaria de la Iglesia y determinadas formas de culto, la práctica de la responsabilidad cristiana frente a la Iglesia... Incluso en materia de doctrina no todo es, ni mucho menos, falso ni aberrante en la teología de la Reforma. No se puede considerar todo en bloque como condenable o como algo que deba ser relegado al olvido. Hay mucho positivo que es válido y pertenece de derecho a la catolicidad de la Iglesia, que es una realidad dinámica siempre en vías de realizarse.

γ) Ya se trate de las antiguas «herejías» o de las comuniones surgidas de la Reforma, todas, con muy pocas excepciones, presentan hoy un rasgo nuevo debido a su participación en el movimiento ecuménico: una especie de *votum Ecclesiae* y de *votum catholicitatis.* En la medida en que este voto es verdadero y no excluye una condición necesaria para que

[157] Así, Cipriano, *De cath. Eccl. unitate,* 23; *Ep.* 44, 1; 73, 2; *Optato,* II, 9 («intelligite vos esse filios impios, vos esse fractos ramos ab arbore, vos esse abscissos palmites a vite, vos rivum concisum a fonte...» [PL 11,962; CSEL 26,45]); Agustín, *Ps. contra partem Donati,* vv. 234-237; *Contra Cresc.,* IV, 60, 79 (PL 43,588); *In Io,* tr. XIII, 16 (PL 35,1501), etc. Retórica recogida en nuestro tiempo por J. de Maistre, *Du Pape,* lib. II, cap. I; lib. IV.

[158] Pío XI, alocución del 9-I-1927 a la Federación de Universitarios Católicos Italianos.

sea tal —esa exclusión lo destruiría, por intensos que sean el calor y el lirismo de los sentimientos—, en la medida en que abre las comuniones cristianas a una voluntad eficaz de revisión teológica y de reforma interior, exonera esas comuniones de la sospecha de pertinacia que, como hemos visto, caracteriza formalmente la herejía. Este voto de catolicidad inherente al ecumenismo revela en las comuniones disidentes la presencia de un elemento positivo orientado hacia el futuro, como todo lo que pertenece a la catolicidad. Esto se produce en el momento preciso en el que, por otras razones, nos vemos invitados a situar nuestra consideración de las grandes disidencias cristianas, al menos de aquellas que han dado testimonio de vitalidad, en una visión nueva de las realidades cristianas; porque son, efectivamente, realidades cristianas.

b) Razón y sentido de una nueva visión de las cosas.

Si los hechos de disidencia presentan actualmente rasgos nuevos comparados a los que conocieron los Padres, también tenemos actualmente, cuando se trata de comprender su sentido, un punto de vista nuevo o renovado y recursos más amplios.

La consideración doctrinal sigue siendo imprescriptiblemente válida, pero hoy estamos invitados a añadir a esa consideración un esfuerzo de pensamiento *histórico*. Lo histórico ha llegado a ser una dimensión del pensamiento: no en un sentido de relativización, como si todo fuera una cuestión de momento y lo que era verdad ayer pueda dejar de serlo hoy, sino en el sentido de que, junto a una apreciación intemporal de la verdad, hay lugar para una visión de las cosas, de las ideas mismas y de sus fórmulas dentro de la trama de un devenir plenamente histórico. Actualmente vemos mejor que la temporalidad es una dimensión del ser de las cosas y que comprenderla en su devenir, es decir, en su situación entre algo anterior y algo posterior, una realidad de donde ellas proceden y otra a la que se dirigen, es un medio de inteligibilidad original y fecundo. La temporalidad no es un valor puramente negativo del que haya que liberarse, ya que, no debiendo permanecer, no *es* en realidad (Agustín), sino que es la condición del hombre en su situación carnal, que implica sucesión, percepciones fragmentarias, sucesivas, progresivas.

El Eterno mismo ha entrado en esta lógica para establecer su alianza con nosotros. No sólo la revelación ha seguido caminos humanos, históricos desde Abrahán a Juan Bautista, en Jesucristo, en la obra de los apóstoles, sino que no se completa, en cuanto desvelamiento del misterio, más que en la Iglesia en y por una historia que ya no es inspirada ni reveladora en el sentido estricto, pero que posee valor desvelador. El misterio de la Santísima Trinidad, por ejemplo, el de la divinidad personal del Espíritu Santo, no se desvelan plenamente (en el orden del conoci-

miento que conviene a nuestra situación de destierro y a nuestra condición itinerante) más que gracias a la acción de Atanasio y de Nicea, de Basilio y del Concilio de Constantinopla.

Es, pues, enteramente cierto que toda la historia del cristianismo comporta un valor positivo en relación con lo que Dios quiere desvelar y realizar. «La Iglesia católica vive de la convicción de que el don del Espíritu no consiste en una luz independiente de la manifestación histórica del sentido de la Escritura, y que esta manifestación histórica se confunde con la existencia misma de la Iglesia. Así, el descubrimiento de ese sentido de la Escritura no puede operarse independientemente de la totalidad de esa historia en la que se realiza ni de la institución jerárquica que garantiza su autenticidad» [159].

Todo está orientado hacia un término de desvelamiento y de realización. La escatología será el término de ese proceso, término en el doble sentido de la palabra: terminación y perfeccionamiento. Lo histórico apunta, más allá de sí mismo, hacia un estado no histórico que es su término en el doble sentido de abolición de lo histórico y de su resultado oscuramente buscado. Así, pues, lo que la historia haya realizado será conservado más allá de la historia en todo lo que haya sido positivo y válido: ésta es su salvación. La historia es, pues, un camino y, en algún sentido, un medio de salvación; pero un camino y un medio llenos de ambigüedad. Por razón de su historicidad y de su condición carnal, el hombre no puede, para ampliar su conocimiento de la verdad, evitar un cierto número de tentativas fallidas, de callejones sin salida, de errores y de alternancias de tesis diferentes, a veces incluso opuestas: éste es el carácter dialéctico del progreso. En nuestros mismos destinos individuales la salvación será adquirida más allá de lo histórico, a través de las tentaciones, la fragilidad, los desfallecimientos, las caídas, los pecados y todo lo no válido con lo que se ve mezclado todo cuanto construimos de bueno en nuestra situación histórica. «Que si, sobre este fundamento (Cristo), se construye con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, la obra de cada cual se pondrá de manifiesto: el día la hará conocer, ya que debe revelarse en el fuego, y este fuego probará la calidad de la obra de cada uno. Si la obra construida sobre el fundamento resiste, su autor recibirá una recompensa; si su obra se consume, padecerá su pérdida; en cuanto a él, se salvará, pero como a través del fuego» (1 Cor 3,12-15).

Todo esto no se aplica tan sólo a las personas individuales, sino a todas las realidades históricas. En esta perspectiva orientada por la escatología es donde hay que ver toda la historia del cristianismo, y no sólo

[159] R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, París, 1963, 122 (hay traducción española). Cf. Y. Congar, *La historia de la Iglesia, «lugar teológico»:* «Concilium» núm. 57 (1970), 86-97.

la de la Iglesia, sino también la de las herejías y los cismas, que, por lo demás, *pertenecen a esta historia* [160]. En efecto, se puede seguir de dos formas la historia de aquello que desde Cristo, que es su *alfa,* camina hacia el término querido por Dios, es decir, hacia el *omega* de la historia, que es también Cristo, pero con todo lo que en la humanidad y en su historia es de él y para él. Se puede limitar la visión y la investigación a lo que se ha producido y desarrollado en el marco de la Iglesia católica en la que perdura la Iglesia fundada por Cristo y los apóstoles. Pero se puede o se podría buscar también aquello que, incluso fuera de ese marco visible, trabaja en definitiva por el reino de Dios y la plenitud de la cosecha. La empresa sería muy difícil; tal vez sea incluso imposible de llevar a buen término; pero al menos se puede trazar su programa formal y definir su eventual proyecto. Es imposible de llevar a buen término, porque para eso habría que ver las cosas como las ve la sabiduría de Dios, lo cual sólo sería posible o por la visión reservada al cielo o porque Dios nos hubiera revelado esas cosas, cuando no lo ha hecho. Pero si, reservando a Dios la condición de Señor de esa historia, se piensa que esa historia es real, cabe intentar adivinar su estatuto general.

Esto supone que nos situemos en el punto de vista escatológico. Ahora bien, ya hemos visto que, para el apóstol Pablo, el hecho de las herejías y la especie de necesidad de que se produzcan poseen una referencia escatológica. No entiende Pablo esta referencia sólo en relación con la utilidad de probar a los verdaderos fieles, sino, más ampliamente, en la economía divina relativa al final de los tiempos. La tradición, instruida por los hechos, ha extendido la apreciación de la utilidad de las herejías al ámbito de la vida dogmática de la Iglesia y del progreso en el desvelamiento de los misterios revelados. Los Padres y Tomás de Aquino dicen constantemente que si Dios en su sabiduría permite las herejías es porque puede sacar bien del mal; es, pues, por un fin enteramente positivo. «Dios escribe derecho con líneas torcidas», dice el proverbio que citaba frecuentemente el padre Portal y en el que O. Cullmann reconoció la ley que preside la economía salvífica: no es éste el único caso en el que la experiencia histórica de la Iglesia la lleva a superar la letra de la escritura que habla sólo de evitar al hereje y de tomar con respecto a él las distancias

[160] La idea de englobar la historia de las herejías en la historia de la Iglesia no ha sido mantenida, que nosotros sepamos, más que por historiadores protestantes: J. Chambon, *Was ist Kirchengeschichte? Maßstäbe und Einsichten,* Gotinga, 1957; E. Benz, *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht,* Leiden, 1961 (con presentación y un juicio sobre la historia universal de las misiones por K. S. Latourette); en Francia, E. G. Léonard (cf. J. Budillon, *Hist. du Protestantisme et Ecclésiologie:* «Istina» 9 [1963], 319-330). M.-J. Le Guillou ha trazado una síntesis teológica en cuyas perspectivas podría situarse esa concepción de la historia del cristianismo: *Le Christ et l'Église. Théologie du Mystère,* París, 1963.

más absolutas (piénsese, por ejemplo, en las relaciones con el mundo, en la actividad dentro de la sociedad). Hoy día tenemos una experiencia más amplia que la de los antiguos. Tenemos un sentido histórico más despierto. Podemos apreciar en cualquier nivel la génesis y el sentido histórico, por ejemplo, del «Cisma oriental», de las herejías populares de la Edad Media, de la Reforma. Todo esto nos invita y, a nuestro entender, nos autoriza a buscar un sentido positivo posible a las rupturas y las herejías en cuanto realidades históricas concretas en relación con la escatología.

Se ha hablado, y justamente, de la ambivalencia de la historia. Se ha mostrado cómo se van desarrollando al mismo tiempo dos procesos: uno de precisión y de calidad cada vez mayores, otro de separación y oscurecimiento: «La historia se encamina a la vez, por un doble movimiento que la desgarra interiormente, hacia más luz y más tinieblas, y prepara el doble advenimiento y el conflicto supremo del anticristo y de Cristo» [161]. La idea es ciertamente válida y conviene conservarla, pero nos parece incompleta. Está tomada toda ella en referencia a la institución eclesial visible y a su organismo dogmático y no da cuenta de manera adecuada de la realidad histórica *concreta* y de las herejías. En primer lugar, no todo es positivo y beneficioso en el proceso de dogmatización con la precisión progresiva que le acompaña. Los Padres, aunque estimando necesario este proceso a causa de los errores, subrayaron al mismo tiempo su carácter peligroso: «La herejía nos fuerza así —dice Hilario— a *illicita agere, ardua transcendere, ineffabilia loqui*» [162]. La necesidad de excluir el error acarrea a veces la desgracia y la eliminación de nociones o de temas de los que el error había abusado o a los que había pervertido, pero que anteriormente habían tenido y debían conservar un lugar dentro del pensamiento católico. Es uno de los caminos por los que se producen regresiones en la conciencia teológica o pastoral, regresiones cuya existencia es reconocida por todos los historiadores de las doctrinas o los teóricos del desarrollo dogmático [163]. Este hecho exige reformas y vueltas a las fuentes a las que no es ajeno el choque producido por los heterodoxos. Las mismas herejías, en su realidad histórica concreta y en su duración viva, no son puras tinieblas ni mera negación, sino que, como hemos visto, desarrollan ciertos valores, probablemente mezclados, pero positivos. A este respecto, y si se consideran las cosas en relación con la escatología, cuando se hará la separación de la paja y el grano, de los buenos y de los malos

[161] Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, II, París, 1951, 428s; cf. también la conclusión, 1289s, y *La définition solennelle de l'Assomption*, Saint-Maurice, 1950, 36s. La idea había sido ya esbozada por J. Th. Rottels, *Gottes Erziehung des menschlichen Geschlechtes in der Weltgeschichte durch Christus*, Maguncia, 1859.

[162] *De Trin.*, II, 2 (PL 10,51). Sólo en caso de necesidad hay que dogmatizar; cf. Y. Congar, *La foi et la théologie*, Tournai, 1962, 48.

[163] Y. Congar, *op. cit.*, 112.

peces [164], se debería aplicar a estas realidades históricas el tema de las preparaciones desarrollado por los Padres a propósito de algunas grandes realidades del paganismo. En el seno de grandes realidades históricas muy ambiguas hubo ciertamente preparaciones de la primera venida del Hijo de Dios. Existen igualmente preparaciones de su segunda venida y de la escatología. La Iglesia católica no es la única que trabaja en este sentido. No hay sólo, de una parte, un proceso de luz que iría afirmándose y que sería idéntico a la vida de la Iglesia, y de otra, un proceso de entenebrecimiento que iría haciéndose cada vez más denso y cuya sede estaría en las herejías y en los cismas.

Lo que es verdad es que el bien y la verdad están en las disidencias mezclados y amenazados no sólo, como sucede en la Iglesia, debido a la debilidad y a las faltas de los hombres, sino también por algunos principios inherentes a esas disidencias como tales. Lo que es verdad es que todo, para ser asumido en el reino, deberá conocer una Pascua, pasar por una muerte y una resurrección. Pero esto es también verdad para la Iglesia católica.

c) El deber de una postura ecuménica.

Todo lo que venimos diciendo exige esta conclusión: la Iglesia, que también prepara el reino, y de una manera más plena y directa, ya que es, por sus principios propios, su célula germinal y su sacramento, debe tener desde este mundo la preocupación de integrar o de asumir todo lo válido dondequiera que germine y produzca fruto. No son sólo las disidencias las que deben redimirse de alguna manera, por una voluntad de ecumenidad. La Iglesia, para ser fiel a su ley de catolicidad y a su vocación de preparar y hasta de comenzar el reino, debe ponerse a la búsqueda de la ecumenicidad; debe hacerlo en el mismo momento en el que excluye el error y pasa, por tanto, al acto de dogmatización. Esto supone, por su parte, un esfuerzo de discernimiento y una valentía para afrontar la novedad que son muy difíciles. Es más fácil rehusarlo todo; pero no convendría apresurarse demasiado a juzgar y a condenar. Una proposición nueva sólo desarrolla sus aspectos más profundos con el paso del tiempo. A menos que exista un peligro inmediato, hay que tomarse el tiempo de comprender esas novedades. Piénsese, por ejemplo, en el hesicasmo, en la inspiración profunda de Lutero. De hecho, la historia muestra que en el momento mismo la Iglesia está casi enteramente absorbida por la preocupación de resistir al error, de oponerse a él y de vencerlo. El discernimiento sólo suele darse en algunos hombres de los que generalmente se

[164] Tema que Agustín no se cansa de repetir (pensando en las personas más que en las ideas y en las realidades colectivas); cf. nuestra introducción (citada *supra*, nota 7).

sospecha que pactan con el mal; sólo después, demasiado tarde, se generaliza ese discernimiento, en un momento en el que se han formado los grupos y se han opuesto entre sí. ¿No será posible actuar mejor?

En todo caso, persiste para la Iglesia el deber de emprender un proceso de reintegración, que sólo se consumará escatológicamente. Es algo muy distinto de la reunión de los «errantes» a fuerza de apologética y controversia. Es una empresa a muy largo plazo, coextensiva a la historia misma de la Iglesia y que, exigiendo de ella un doble esfuerzo hacia la pureza y hacia la plenitud, la compromete en una amplia empresa de vuelta a las fuentes, de apertura y de diálogo, de reforma y de ensanchamiento. Es evidente que la Iglesia en nuestro tiempo está llamada de una manera particular a dedicarse a esta tarea.

SECCION SEGUNDA

LA IGLESIA ES SANTA

1. *La santidad en la Escritura y en la historia* [1]

«Santa» fue el primer atributo que se unió al término «Iglesia» [2]. Lo encontramos a principios del siglo II en la carta de Ignacio de Antioquía a los tralianos, en el *Martyrium Polycarpi* y después tres veces en el *Pastor* de Hermas. La epístola llamada de los Apóstoles, compuesta en Asia Menor hacia 160-170, menciona la santa Iglesia entre los cinco artículos simbolizados por los cinco panes de Mc 6,39 [3]. No cabe duda que el atributo «santa» fue aplicado a la palabra «Iglesia» en el Símbolo bautismal romano, al menos en los primeros años del siglo III [4]. Si se admiten las conclusiones de P. Nautin, la fórmula introducida por Hipólito era: «¿Crees en el Espíritu Santo en la santa Iglesia?». El atributo de la santidad se encontraba en el Símbolo bautismal de Jerusalén hacia el año 348 (DS 41); en el de Epifanio (DS 42), y pasó al Símbolo de Nicea, tal como fue completado en Constantinopla en el año 381 (DS 150).

Los orígenes de la expresión son ciertamente bíblicos, como lo son también su sentido y su contenido fundamental. De un estudio de la noción de santidad y de los usos de la palabra «santo» en la Escritura [5] se

[1] Existen pocos estudios consagrados a la santidad de la Iglesia fuera de las exposiciones apologéticas o artículos de diccionarios (DThC XIV/1 [1939], 841-870: A. Michel); las existentes se inscriben generalmente en un contexto más amplio. Cf. Ch. Journet, *Du problème de la sainteté de l'Église au problème de la nature de l'Église:* «Nova et Vetera» 9 (1934), 27ss; íd., *Remarques sur la sainteté de l'Église militante:* ibíd., 299s; íd., *L'Église du Verbe Incarné,* II: *Sa structure interne et son unité catholique,* París, 1951; S. Tyskiewicz, *La sainteté de l'Église christiconforme. Ebauche d'une ecclésiologie unioniste,* Roma, 1945; K. Rahner, *La Iglesia de los santos,* en *Escritos,* III, Madrid, 1967, 109-123. Desde el punto de vista apologético, además de G. Thils, citado *infra,* cf. R. D. Smith, *The Mark of Holiness,* Westminster (Estados Unidos).

[2] Cf. sobre este punto histórico F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol,* 2 vols., 1894 y 1900; H. B. Swete, *The Holy Catholic Church: The Communion of Saints. A Study in the Apostles' Creed,* Londres, 1915; P. Nautin, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la Sainte Église pour la Résurrection de la chair,* París, 1947; J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église,* París, 1968, 199ss; I. Ortiz de Urbina, *«An eine heilige... Kirche». Seit wann?:* «Orientalia christ. period.» 29 (1963), 446ss.

[3] DS 1.

[4] Cf. la fórmula de Hipólito (DS 10; P. Nautin, *op. cit.)* y Tertuliano, *Adv. Marc.,* 5, 4: «Quae est mater nostra, in quam repromisimus sanctam ecclesiam».

[5] Cf. H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité,* París, 1927, 1-59; K. G. Kuhn y O. Procksch, art. ἅγιος: ThW I (1932), 87-116; A. J. Festugière, *La sainteté,* París, 1942; P. Nautin, *op. cit.,* 57s.

deduce que la noción y el uso que de ella se hace en el NT se apoyan en el AT y deben ser comprendidos a partir de él. Ahora bien, es verdad que en el AT «santidad» significa separación y pureza, aunque se puede y se debe superar este punto de vista propio de la historia general de las religiones, ya que en el AT la santidad aparece más profundamente como la propiedad de Dios. Dios es santo (cf. Is 6,3) [6]. No cabe preguntar por qué Dios es santo y por qué motivo, por referencia a qué otro concepto, se podría explicar que Dios deba ser llamado santo. No hay razón alguna: la santidad es su orden propio de existencia, su misterio. Decir «Dios» es decir, equivalentemente, «santo». Inversamente, no se puede atribuir el calificativo de santo a una realidad más que en la medida en que dice relación a Dios, procede de él, le pertenece o le está consagrado. De hecho, el pueblo de Dios es santo, constituye «una nación santa» (Ex 19, 6), porque es de Dios o para Dios [7]. Igualmente, los mandamientos son santos [8], la tierra es santa [9], el templo es santo [10], Jerusalén es santa [11], los sacerdotes son santos [12], porque son de Dios y para Dios, y en general es también santo todo lo que está en contacto con el culto [13]. Por eso el pueblo consagrado nunca es más «santo» que cuando es convocado y reunido para el culto de Dios santo en una «santa asamblea» [14]. Estos valores y afirmaciones son transferidos en el NT a la Iglesia, pero a través de una referencia a las realidades nuevas, que constituyen precisamente el pueblo de Dios en su novedad: Cristo y el Espíritu Santo comunicado por él. Cristo, en efecto, es santo, ya que tiene su existencia del Espíritu y de la virtud de lo alto (Lc 1,35), y su consagración al ministerio, de una nueva manifestación celestial y del Espíritu (3,22). Jesús es «el santo de Dios» [15]. El es toda la realidad de la venida de Dios a nosotros: el lugar en el que Dios ha descendido [16], su palabra [17], el templo en el que habita

[6] Cf. Lv 11,44; 19,2; 20,7.26; 21,8; 22,32s; Jos 24,19; Dn 4,5; Os 11,9; Yahvé es «el Santo de Israel»: Is 10,20; 17,7; 54,5. También el nombre de Dios es santo: Am 2,7; Ez 36,20, etc. Para Dios, jurar por su santidad = jurar por su nombre = jurar por sí mismo: cf. Am 2,7; 4,2; Sal 89,35; 60,8; 108,8; Ez 20,39; Lv 20,3.

[7] Cf. Dt 7,6; 14,2; 26,19; 28,9; Is 62,12; 63,18; Jr 2,3; Am 3,2; cf. Sab 17,2.

[8] Cf. Sal 105,42; Jr 23,9.

[9] Sab 12,3.7; el lugar donde Dios se manifiesta es santo: Gn 28,16s; Ex 3,5; 19,12; Lv 17,1.

[10] Sal 5,8; 11,4; 28,2; 65,5; 79,1; 138,2; Dn 3,53; Jon 2,5.8; Mal 3,1; Eclo 49,14.

[11] Sión, la montaña santa: Sal 2,6; 43,3; Is 56,7.

[12] Sal 132,9.16; especialmente Aarón: Sal 106,16; el sumo sacerdote: Ex 28,36.

[13] Cf. Ex 30,29; Nm 18,9. Y también los tiempos del culto: Ex 16,23; Lv 23,4.

[14] Cf. Ex 12,16; Lv 23,2s (nueve veces); Nm 28,25. Cf. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant St. Paul,* París, 1942, 95s (trad. española: *La Iglesia en san Pablo,* Bilbao, 1963).

[15] Mc 1,24; Lc 1,35; 4,34; Jn 6,69; Act 3,14; 4,27.30; 1 Jn 2,20; Ap 3,7.

[16] Jn 1,51 (cf. Gn 28,10-17).

[17] Jn 1,14.

y donde nosotros le encontramos [18], el sacerdote, el sacrificio y el culto [19]. En una palabra: es la verdad de todas las realidades santas. Por eso Cristo pasa a ser el origen y el centro de un nuevo pueblo consagrado y santo.

Lo que ha sido realizado para nosotros en Cristo nos es comunicado por el Espíritu (que es, en efecto, principio de comunicación [20]) a partir del bautismo en el Espíritu Santo [21]. Por referencia a Cristo, de quien todo procede, y al Espíritu Santo, que es comunicación, los fieles y el pueblo que ellos forman son un templo santo [22], un sacerdocio santo [23], y pueden ofrecer sacrificios espirituales, santificados en el Espíritu [24]. Como Israel en el desierto, en virtud de la elección de Dios y de la alianza, esos fieles forman «una nación santa» (1 Pe 2,9). Este pueblo nuevo comenzó en Jerusalén y en las comunidades de Judea, cuyos miembros son llamados con prioridad «los santos» [25]. Pero la gracia de la vocación y de la alianza ha sido ampliada a los gentiles: todos los miembros de la comunidad merecen por esta razón el nombre de «santos» [26], son «santos por vocación» [27]. Por esta vocación a la que han correspondido la fe y el bautismo, todos ellos se han convertido en conciudadanos de los santos, miembros a la vez de la Jerusalén santa (cf. Is 4,3) y de la ciudad celestial (Col 1,12; Ef 2,19). Todos ellos tendrán parte con los santos en la herencia celestial (cf. Act 20,32; Ef 1,18). La santidad de la Iglesia queda así comprendida entre el bautismo, que es su fundamento, y su cumplimiento escatológico: «Cristo amó a la Iglesia. Se entregó por ella a fin de santificarla, purificándola con el baño de agua por la palabra a fin de presentársela a sí mismo resplandeciente, sin mancha ni arruga ni cosa parecida, santa e inmaculada» (Ef 5,25-27).

[18] Jn 1,14; 2,21; 4,21s; Ap 21,22. Es del costado de Jesús, como del lado derecho del templo (Ez 47,1), de donde brota el agua que vivifica: Jn 7,37ss; 19,34. Cf. Y. Congar, *Le mystère du temple,* París, 1958 ([2]1963) (trad. española: *El misterio del templo,* Barcelona, 1962).

[19] Cf. Heb; por ejemplo, 7,26; 10,1-14.

[20] Cf. 2 Cor 13,13; Rom 5,5.

[21] Cf. Act 1,5; 2,38; 1 Cor 12,13; Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16; Jn 1,33.

[22] Ef 2,21; 1 Cor 3,16s. Cf. para los individuos 1 Cor 6,19.

[23] 1 Pe 2,5.

[24] Rom 15,16; 12,1.

[25] Cf. 1 Cor 14,33; 16,1; 2 Cor 8,4; 9,1s; Rom 15,25.26.31; L. Cerfaux, *«Les Saints» de Jérusalem:* EThL 2 (1925), 510-529 = *Recueil Lucien Cerfaux,* II, Gembloux, 1954, 389-413; cf. también del mismo *La Théologie de l'Église suivant St. Paul,* París, 1942, 95-117.

[26] Primeramente los fieles de Palestina (Act 9,13.32.41; Rom 15,26.31; 1 Cor 15,1.15; 2 Cor 8,4; 9,1.12); después, los de todas las Iglesias: Rom 8,27; 12,13; 16, 2.15; 1 Cor 6,1s; 14,33; 2 Cor 13,12; Ef 1,15; 3,18; 4,12; 6,8; Flp 4,21s; Col 1,4; 1 Tim 5,10; Flm 5.7; Heb 6,10; 13,24; Jds 3.

[27] Rom 1,7; 1 Cor 1,2; cf. Col 3,12; Ef 1,4; 2 Tim 1,9. Frecuentemente se ha notado el paralelismo con la santa comunidad del AT = *Miqrâ qodeš,* LXX: κλητὴ ἁγία: Ex 12,16; Lv 23,2s; Nm 28,25; Joel 2,16, etc.

El primer valor que encontramos en la afirmación de la santidad de la Iglesia se deriva de aquello que hace de esta Iglesia la pertenencia de Dios: elección, vocación, alianza, consagración, habitación; la Iglesia es el lugar donde se da a Dios el culto que desea. Tomás de Aquino se mantiene, pues, muy cerca de las fuentes bíblicas cuando explica el atributo *sanctam* del Símbolo en la línea de la santidad de un templo purificado y consagrado, santificado por la unción y después por la habitación de Dios, en el que se invoca a Dios y se le rinde culto [28].

Ya se la sitúe en el hecho de la pertenencia a Dios o en la consagración al culto de Dios, esta santidad fundamental exige un ejercicio ético de una vida santa. «Sed santos, porque yo soy santo» [29]. El indicativo aplicado a Dios o a su acción se torna imperativo referido al hombre. El fiel de Dios ha elegido su camino; debe convertirse de la impureza [30] y «conservar brillante el sello de su bautismo» [31]. Por eso está llamado a ser él mismo, a lo largo de toda su vida, una hostia santa agradable a Dios. Toda la vida del cristiano es vista como un culto cuya ley es la pureza [32]. La Iglesia no es sólo santa bajo la forma en que, personificada, es como tal la esposa de Cristo (Ef 4,26-27); es también la Iglesia de los santos, es decir, de los hombres que se esfuerzan por vivir fiel y generosamente su consagración bautismal y su condición de miembros del cuerpo de Cristo.

La época apostólica y la antigüedad cristiana situaron muy alto el nivel de estas exigencias de vida santa. Sin embargo, la una y la otra conocieron no pocas miserias. Algunos pecados comportaban la exclusión de la comunidad [33], pero otros encontraban la misericordia de la Iglesia [34]. Más bien admiran la amplitud y la longanimidad que suponen algunos textos de los apóstoles [35]: la Iglesia era una Iglesia de pecadores. ¿No había remitido Jesús al último día la preparación de la cizaña y el trigo mezclados en el campo (Mt 13,24-40), la del grano y la paja en el bieldo

[28] *Expos. in Symbolum,* a. 9 *(Opusc.,* ed. Lethielleux, IV, 379); cf. *S. Th.,* III, q. 72, a. 11.

[29] Lv 11,44s; 17,1; 19,2; 20,7.26; cf. 1 Pe 1,16; 1 Jn 3,3. Cf. Lv 21,6 y Nm 15,40.

[30] Cf. Tit 2,12ss; 2 Tim 2,19, y todo el tema de los dos caminos, con tanta frecuencia desarrollado en el judaísmo y tomado por la *Didajé.*

[31] Motivo grato a las primeras generaciones cristianas: Pastor de Hermas, *Vis.,* I, 3, 4; *Sim.,* VIII, 6, 3; IX, 16, 5 (Funck, 422, 566, 568, 610); 2 Clem 7, 6, y 8, 6; Epitafio de Abercio.

[32] Rom 12,1; 15,16; 1 Pe 2,5.9; O. Procksch, *art. cit.,* 109s; Ph. Seidensticker, *Lebendiges Opfer (Röm 12,1)...,* Münster, 1954.

[33] 1 Cor 5,5; Heb 10,26-31 habla de la apostasía, para la cual ninguna penitencia es posible.

[34] 2 Cor 2,7s.

[35] Pensamos en lo que dice Pablo de los corintios, de los gálatas (Gál 1,6s; 3,1; 5,4), en lo que revelan las cartas a las iglesias, del Apocalipsis. Y, sin embargo, era la Iglesia...

del cosechador (Mt 3,12 y 25,31-41), la de los buenos y los malos peces pescados en la misma red y que se separarán sólo cuando se haya llegado a la orilla (Mt 13,47-50)? A pesar de todo, no dejó de desarrollarse una tendencia rigorista. Tertuliano es el prototipo de un espíritu caracterizado por la rigidez en el rechazo de todo compromiso con el mundo, espíritu que reaparece en los donatistas, aplicado, si no a las faltas comunes contra la moral, sí al menos a las que ellos estimaban faltas contra la pureza de la Iglesia [36]. Pero fue la eclesiología de Agustín la que se impuso en esta materia, como en materia de penitencia se impuso la doctrina de la Iglesia romana (edicto de Calixto).

Este hecho tiene gran trascendencia eclesiológica. La Iglesia reconocía definitivamente ser una Iglesia de pecadores; más adelante este punto sería confirmado contra diversas tentativas que tendían a concebirla solamente como Iglesia de los santos [37]. Evidentemente, en la medida en que la Iglesia se reconoció constituida por pecadores llamados a la conversión, tuvo que desarrollar una teología de la penitencia, con sus instituciones correspondientes. También esto acarreó importantes consecuencias eclesiológicas (teología del poder sacerdotal).

2. *En qué sentido es santa la Iglesia*

En la medida en que es *de Dios,* la Iglesia es absolutamente santa. Pero la Iglesia está hecha de hombres y por eso incluye esencialmente la respuesta libre que los «santos por vocación» dan a la llamada de Dios y al ofrecimiento de su gracia. Hay más llamados que elegidos [38]. Existe, pues, en la Iglesia, desde el punto de vista de la santidad, una dialéctica entre lo que es *dado* por Dios y lo que es *recibido y realizado* por los hombres. Cabe ver en esto una aplicación de la dialéctica del *ya* y del *todavía no* que constituye el estatuto mismo de existencia de la Iglesia en su etapa itinerante. Esto introduce en la Iglesia una tensión en virtud de la cual debe tender sin cesar a adecuarse al don de Dios. Este don está

[36] Cf. nuestra introducción general al volumen I de los *Traités antidonatistes* = OSA 28, París, 1963, 55s.

[37] Condenación de enunciados que reducen o parecen reducir la Iglesia a los justos que viven de la gracia: DS 2474-2478 (Quesnel); 2615 (sentido posible de una fórmula de Pistoya), o a los predestinados: 1201-1206 y 1220-1224 (Huss); 2408 (Quesnel); 3803 (doctrina de la enc. *Mystici corporis,* 1943).

[38] Mt 22,14. Ya en el AT, entre los profetas del tiempo del destierro, que revelaron la exigencia de conversión personal, se ve que si todos son llamados (Ez 18 y 33; Is 55,1; incluso los gentiles: 55,4s; 56,6s), hay algunos que responden al ofrecimiento de la salvación (Is 66,9-13.22) y otros que se excluyen de la misma y no corresponden (66,4; 65,1-3.12).

ya hecho y asegurado a la Iglesia en virtud de la fidelidad de Dios a su alianza. Cuando la teología católica afirma una seguridad de la operación divina en los elementos y los momentos en que están comprometidas las estructuras de la alianza, no pone la confianza en la actividad del hombre, no liga la libre gracia de Dios a una empresa humana, como le acusan de hacer los protestantes [39], sino que afirma y confiesa la fidelidad de Dios hacia su alianza. Es Dios quien se ha obligado a sí mismo. «Afirmar la santidad de la Iglesia no es excluir el pecado de ella, es proclamar la *indisolubilidad de la unión de Cristo con la Iglesia*» [40].

Pero esto presupone que no se reduzca la Iglesia al conjunto o a la colección de individuos que la componen; que no se la vea tan sólo como «pueblo de Dios», al menos si se olvida que este pueblo está estructurado y que vive de unos dones que le han sido entregados como los bienes de la alianza sobre la cual está constituido. En este sentido decían los escolásticos que la Iglesia está constituida por la fe y los sacramentos de la fe [41], a lo que se añadirá la institución de los ministerios derivados del *ministerio apostólico. Son los elementos de la institución que constituyen* la *Ecclesia* como *congregans,* lógicamente anterior a la *Ecclesia* como *congregata,* para adoptar una distinción propuesta por H. de Lubac [42]. Este autor sugiere otras maneras de formular la misma descripción: comunicación y comunión, redil y rebaño, madre y pueblo, seno maternal y fraternidad, incluso reino y reinado.

El pensamiento protestante tiende a desconocer este aspecto de la Iglesia como realidad suprapersonal y a excluir la idea de institución del concepto de pueblo de Dios. Esto aparece en los reformadores, que pertenecían a un mundo mental penetrado de nominalismo, y en nuestros

[39] Así, A. Finet pregunta: «¿Creéis que un hombre puede comprometer de tal forma la libertad de Dios soberano que, según su buena voluntad, siempre justa y benévola, elige, pero que puede también rechazar?» («Réforme», 22-I-1949); A. Visser 't Hooft: «Tener por seguro que Dios actúa y actúa necesariamente de una forma determinada y en un momento determinado nos hace correr el riesgo peligroso de no escucharle cuando habla y de engañarnos a nosotros mismos creyendo haberle oído cuando no habla» *(Le Catholicisme non-romain,* París, 1933, 122).

[40] Dos pastores protestantes, en M. Villain, *Introduction à l'Oecuménisme,* París, 1958, 132. Cf. la alocución del cardenal L. Jaeger en el encuentro de periodistas católicos y protestantes (Maria Laach, 19-22-VI-1959) a propósito de la acusación de pretender «disponer del Espíritu Santo» («Doc. cathol.» [1959], 951).

[41] Así, Tomás de Aquino: «Ecclesia constituitur, fabricatur *(IV Sent.,* d. 18, q. 1, a. 1, sol. 1; *S. Th.,* III, q. 64, a. 2 ad 3), fundatur *(IV Sent.,* d. 17, q. 3, a. 1, sol. 5), instituitur *(S. Th.,* I, q. 92, a. 3), consecratur *(In Io,* c. 19, lect. 5, n. 4) per fidem et fidei sacramenta». Cf. también *In Heb,* c. 3, lect 3.

[42] *Méditation sur l'Église,* París, 1953, 78-85. El padre De Lubac *(op. cit.,* 87s) aplica esta distinción a la cuestión del pecado y de la santidad en la Iglesia. Cf. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du Läicat,* París, ²1954, cap. II (ambas obras están traducidas al español).

días, en un E. Brunner [43]. Para ello se amparan en el uso neotestamentario de la palabra ἐκκλησία, que designa sólo una comunidad de personas y a la que no se podría hacer equivaler el término de *Kirche,* Iglesia, en su acepción actual.

Cabría discutir este punto, si no en el plano de la exégesis, sí al menos en el de una teología del NT [44]. Además, tocamos aquí uno de los puntos en los que aparece que la *Scriptura sola* no puede ser tomada como norma positiva sin más. No sólo supera la teología de la Iglesia el empleo formal de las palabras que pueden designar a la Iglesia —es evidente que todo lo que Pablo pueda decir del bautismo, de la eucaristía y de la *vita in Christo* le interesa—, sino que supera el texto de la Escritura como tal. Y no pensamos tanto en la plusvalía de la tradición oral cuanto en la transmisión de la realidad misma de la Iglesia o, si se quiere, en la tradición como comunicación de realidades. Antes de que existiera escrito alguno apostólico, y más allá de todo escrito, la realidad del misterio de la Iglesia ha sido transmitida y vivida. Ha sido comprendida en relación con el misterio de Cristo, experimentado también como realidad que supera las palabras que lo expresan.

Los reformadores y el pensamiento protestante tienden a asimilar la condición del pueblo de Dios bajo la nueva disposición a la que conoció bajo la antigua alianza [45]. No ven suficientemente —con excepción de algunos que piensan la realidad de la Iglesia al margen de la sistematización y escapando a la estrechez de la eclesiología protestante tradicional [46]— cómo la misión y la encarnación del Hijo de Dios y después la misión del Espíritu Santo cambiaron esa condición: el pueblo de Dios bajo la nueva alianza es cuerpo de Cristo, y no se realiza como pueblo de Dios más que siendo cuerpo de Cristo. Esto transforma enteramente la

[43] Para los reformadores, cf. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* París, 1950 (²1969), III parte; E. Brunner, *Das Missverständnis der Kirche,* Zurich, 1951; íd., *Dogmatik,* III: *Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung,* Zurich, 1960.

[44] Se puede muy bien hablar de una realidad, aunque no tengamos la palabra. *Ekklesia* no se encuentra en 1 Pe, ni en Jn, ni en 1 Jn, ni propiamente en Heb (C. Spicq, *L'Ép. aux Héb.,* vol. I, 151). Pero existen, en el NT, otras nociones que interesan a la eclesiología: reino, esposa, madre, misterio (en el sentido paulino)... La Iglesia está también revelada en imágenes: viña, casa, cuerpo...

[45] Cf. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme,* 467s. H. Küng, *La Iglesia,* Barcelona, 1969, nos parece mostrar cierta debilidad en la visión de la Iglesia como misterio y realidad sacramental, en dependencia del «misterio» de Cristo. Cf. RSPhTh 53 (1969), 700s.

[46] Pensamos, por ejemplo, en algunas páginas de L. Newbigin, *L'Église, Peuple des Croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit,* Neuchâtel, 1958 (cf. 69s, 78s, 99), o de J. J. von Allmen, *Prophétisme sacrementel,* Neuchâtel, 1963 (por ejemplo, 134).

posibilidad de prevaricación y de infidelidad, que Israel conoció demasiado bien [47]. Los reformadores y el pensamiento protestante no han conseguido comprender la Iglesia como realidad de tipo sacramental establecida por el acto que predestina a Jesucristo como salvador universal, completa su misión por la del espíritu, y asocian una institución de salvación en la dependencia de estas dos misiones. De esto se trata en Rom 16,25-26; Ef 1 y 3. Esta realidad es el objeto de nuestro acto de fe cuando decimos: *credo Ecclesiam,* después de haber dicho: *credo in unum Dominum Iesum Christum et in Spiritum Sanctum* [48]. Esta realidad comprende lo que constituye el sacramento a la vez visible y espiritual de la salvación: el depósito de la fe y la tradición en el sentido real y cumulativo, el depósito de los sacramentos de la fe, los ministerios que les corresponden, con la promesa de que el Espíritu actuará en esas estructuras de la alianza para conservarlas y vivificarlas.

Nosotros afirmamos, pues: la Iglesia es santa primeramente en sus principios formales, es decir, en lo que ha recibido y recibe de Dios para ser Iglesia, sacramento universal de la salvación. Estos principios formales son el depósito de la fe, los sacramentos de la fe y los ministerios correspondientes. Estas realidades son santas en sí mismas por proceder de Dios y apuntan a la santidad. Son de suyo instrumentos por los que Dios santifica. Se habla a veces, a propósito de ellos, de santidad objetiva.

El Espíritu Santo no puede ser contado entre las causas formales o como causa formal de la Iglesia; él no entra en composición con los elementos mencionados ni con los creyentes de manera que éstos sean la causa material correspondiente. A propósito de él, no puede hablarse de encarnación, y el mismo Manning, que es quien más se ha acercado a esta idea, se ha guardado de entenderla en sentido riguroso. En sentido estricto, no se puede llamar al Espíritu Santo «alma de la Iglesia», como se ha hecho, sacándolo de varios Padres y, en particular, de Agustín. Los papas han hecho suya esta idea, que adopta también la constitución *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II en estos prudentes términos: «Para que nos renovemos sin cesar en él (cf. Ef 4,23: Cristo), nos dio su Espíritu, que, siendo único y el mismo en la cabeza y en los miembros, da a todo el cuerpo la vida, la unidad y el movimiento, de manera que los santos

[47] Ya no se puede establecer una tesis eclesiológica a partir de textos o de episodios como 1 Re 19,18 (los siete mil que no doblaron la rodilla ante Baal). Cf. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme,* 467-482, o *Le mystère du temple,* París, 1958, apéndice III, 337s. Señalemos aquí que los mismos profetas anunciaron una nueva alianza, en la que no ocurriría como antiguamente porque Dios habría dado su Espíritu: cf. M. Hoepers, *Der neue Bund bei den Propheten...,* Friburgo, 1933, 85s.

[48] Cf. J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église,* París, 1968, 243ss (ed. original: *Early Christian Creeds,* Londres, 1950, 155s).

Padres pudieron comparar su función a la que ejerce en el cuerpo humano el principio de vida, es decir, a la del alma» [49].

El alma está en el hombre, habita el cuerpo y anima sus actividades; el alma entra en composición con el cuerpo y forma con él un solo ser físico. El Espíritu Santo no entra en composición con la institución eclesial, sino que está solamente unido a ella con una unión de alianza [50]. Además, el cuerpo al que el Espíritu está así unido está, en cuanto cuerpo concreto e histórico, sujeto, en los hombres que lo componen, a las debilidades de la *carne,* en el sentido bíblico del término (cf. Rom 8; 1 Cor 10,3; Gál 5,17). Por eso no todos los actos de la institución eclesial son automáticamente actos del Espíritu Santo. Entre este cuerpo que es la Iglesia y su alma trascendente persiste una cierta tensión; la Iglesia debe tender a la fidelidad total y el Espíritu Santo la incita a ello y la ayuda [51]. Pero si el Espíritu no entra, hablando propiamente, en composición con la institución eclesial, sí la habita y la anima. Es realmente su principio de existencia y de operación, cosa que no es en modo alguno para las realidades del mundo, incluso si sucede que opere en ellas.

El Espíritu Santo habita, pues, la Iglesia, que es su templo santo. Por él realiza Cristo en ella las operaciones santas y santificantes: la predicación de los testigos y la fe de los creyentes, la guía pastoral y la vida de las comunidades, la santificación de los sacramentos. En los actos decisivos del ministerio de testimonio y de celebración de los sacramentos, en los que intervienen con seguridad las estructuras de la alianza, la intervención del Espíritu Santo es cierta. Reunidos en sínodo en Jerusalén, los apóstoles pudieron decir: «Ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros» (Act 15,28).

Así, pues, la santidad, en cuanto es asegurada a las estructuras y a las

[49] Cap. I, núm. 7, con estas referencias, que se podrían fácilmente multiplicar: León XIII, enc. *Divinum illud,* 9-V-1897: ASS 29 (1896-1897), 650; Pío XII, enc. *Mystici corporis,* 29-VI-1943: AAS 35 (1943), 219s (DS 3807). Agustín, *Sermo* 268, 2 (PL 38,1232) y en otros lugares; Juan Crisóstomo, *In Eph. Hom.,* 9, 3 PG 62, 72); Dídimo de Alejandría, *Trin.,* 2, 1 (PG 39,449s); Tomás de Aquino, *In Col* 1, 18, lect. 5 (Marietti, II, núm. 46): «Sicut constituitur unum corpus ex unitate animae, ita Ecclesia ex unitate Spiritus». La constitución *Lumen gentium* habla, en el núm. 4, del Espíritu Santo como santificador de la Iglesia. Cf. S. Tromp, *De Spiritu Sancto Anima Corporis mystici,* I: *Testim. selecta e Patribus graecis,* Roma, 1932 (²1948); II: *Testim. selecta e Patribus latinis,* Roma, 1932 (²1952).

[50] Cf. *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ,* en Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église,* París, ²1953, 129-179.

[51] Const. *Lumen gentium,* cap. 2, núm. 9: «Caminando, pues, la Iglesia en medio de tentaciones y tribulaciones, se ve confortada con el poder de la gracia de Dios, que le ha sido prometida para que no desfallezca de la fidelidad perfecta por la debilidad de la carne; antes, al contrario, persevere como esposa digna de su Señor y, bajo la acción del Espíritu Santo, no cese de renovarse hasta que por la cruz llegue a aquella luz que no conoce ocaso».

operaciones decisivas de la institución eclesial y en cuanto por medio de éstas la Iglesia no deja de producir santos y frutos de santidad, debe ser referida, como a su causa trascendente, al Espíritu Santo. Es lo que hacía Hipólito (cf. los textos en P. Nautin, citado *supra,* nota 2); es lo que expresa con fuerza Alberto Magno cuando muestra que todo efecto histórico de la *economía* debe ser referido a un artículo de la *teología,* y que profesar que se cree en la santa Iglesia se reduce en realidad a profesar que se cree en el Espíritu Santo, que (unifica, hace católica y apostólica y) santifica la Iglesia [52].

Evidentemente, no hay que detenerse en el ámbito de esta santidad objetiva. La institución, en efecto, está para procurar la santidad y la salvación a los hombres. Es un servicio a los santos con vistas a su santificación [53]. La Iglesia es santa, además, en el sentido de que es la Iglesia de los santos. Por sus operaciones propias no ha cesado y no cesa de suscitar, de educar y de alimentar innumerables santos. La santidad católica es de tal forma resplandeciente que sigue siendo uno de los motivos de credibilidad y uno de los argumentos apologéticos más poderosos. Es clásico observar la parte que la vida religiosa tiene en esta santidad vivida.

La santidad vivida es ella misma servicio y medio de santidad en un cuerpo en el que todos son solidarios y todos están llamados a crecer juntos hasta constituir ese hombre perfecto, en la fuerza de la edad, que realiza la «plenitud de Cristo» (Ef 4,13). Ya en el plano natural, los hombres se aportan una ayuda múltiple con vistas a la realización de su destino común. En el plano sobrenatural, en la comunión de los santos, esto es más verdad todavía. Las piedras se sostienen mutuamente, observa Gregorio Magno [54]. Es una afirmación bíblica y tradicional constante que los fuertes sostienen a los débiles y los santos a los pecadores [55]. Así, los

[52] «Respiciens ad hoc quod Spiritus Sanctus datur et mittitur ad sanctificandam creaturam, quae sanctitas numquam fallit in Ecclesia, sed nonnumquam fallit in persona, dixit: 'Sanctam Ecclesiam'. Et quia omnis articulus fundatur in divina et aeterna veritate... iste articulus sic resolvendus est ad proprium opus Spiritus Sancti, hoc est 'Credo in Spiritum Sanctum', non tantum secundum se, sicut dicit praecedens articulus, sed etiam in eum credo secundum proprium opus eius, quod est quod sanctificat Ecclesiam quam sanctitatem perfundit in sacramentis et virtutibus et donis quae dat ad sanctitatis perfectionem, et tantum in miraculis et donis gratis datis...» *(De Sacrificio missae,* II, 9, a. 9 *[Opera,* ed. Borgnet, XXXVIII, 64s]). Cf. Tomás de Aquino, *III Sent.,* d. 25, q. 1, a. 2 ad 5; *S. Th.,* II-II, q. 1, a. 9 ad 5, etc.; Alberto Magno, *III Sent.,* d. 24B, a. 6, y los demás escolásticos; por ejemplo, Alejandro de Hales, *Summa theol.,* p. III, inq. II, tr. 2, q. 2, t. 2 (ed. Quaracchi, IV, 1135).

[53] Cf. Ef 4,12; la διακονία τοῖς ἁγίοις: Rom 15,25; 1 Cor 16,15; 2 Cor 8,4; 9,1; Heb 6,10.

[54] *Hom. in Ez,* lib. II, hom. 1, 5 (PL 76,939).

[55] Cf. Rom 15,1; Gál 6,1s; Metodio de Filipos (final del siglo III), *Symp.,* III, 8 (GCS XXVII, 37); Agustín, *En. in Ps* 47, 1 (PL 36,532s); *Sermo* 76, 3, 4, y 4, 6 (PL 38,480s); *De Civ. Dei,* XVIII, 51 (PL 41,614); Gregorio, *Mor.,* XIII, 7 (PL 75, 1021: los fuertes son como los huesos en el cuerpo); *In Ez,* lib. II, hom. 3, 4 (PL

fieles ejercen, a su modo, una maternidad santa: por su caridad, su oración, sus satisfacciones y también por el ejercicio de esos dones espirituales o carismas otorgados «para la utilidad común» (1 Cor 12,7). Toda la vida de la Iglesia es un engendrar y un educar en la santidad. Así, la Iglesia es santa no sólo porque actualiza los medios de santidad cuyo depósito y ministerio ha recibido *(Ecclesia congregans;* santidad llamada objetiva), sino además porque está formada de santos y de hombres que o no conocen el pecado o se esfuerzan por no pecar más, según las palabras de Ambrosio [56] *(Ecclesia congregata;* santidad llamada subjetiva). Por ser una institución y una comunidad de conversión, la Iglesia es, como dice K. Rahner, «Iglesia santa de los pecadores».

3. *Pecado y miserias en la Iglesia*

Todo el mundo sabe, todo el mundo admite que existen en la Iglesia faltas y pecados. Hay, eso sí, diferencias entre los distintos autores en cuanto a la manera de dar razón de este hecho. No todos usan para ello las mismas categorías e idéntico vocabulario.

El cardenal Ch. Journet ha mantenido con intransigencia la posición según la cual «la Iglesia no es sin pecadores, pero es sin pecado» [57]. Sólo se podría atribuir algún pecado a la Iglesia misma si se la considerara materialmente, no formalmente o según lo que la constituye en sentido propio. La Iglesia como tal es sin pecado, ya que se define y está constituida por la unión con Dios y los medios de esa unión. El pecado no pertenece más que a los miembros de la Iglesia y, más propiamente, en cuanto son infieles a su condición de miembros y conservan en sí algo que no es la Iglesia. En efecto, todos nosotros estamos como divididos entre lo que en nosotros es Iglesia y lo que es todavía mundo. Sólo la Virgen María realizó adecuadamente en su persona la santidad de la Iglesia. Por eso ella es su tipo perfecto, su «icono escatológico» [58]. Fuera de la Virgen, «la Iglesia no retiene en su seno más que lo que de bueno pueda encontrarse en sus miembros y deja fuera de su recinto todo cuanto pueda existir de malo» [59].

76,964s); Bernardo, *In Cant,* 27, 12ss, y 44, 2 (PL 183,920.996); cf. Tomás de Aquino, *S. Th.,* II-II, q. 1, a. 9 ad 3.

[56] «De duobus constat Ecclesia: ut aut peccare nesciat, aut peccare desinat» *(In Lc,* lib. VII, c. 11 [PL 15,1724]). Cf. K. Rahner, *El pecado en la Iglesia,* en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II,* I, Barcelona, 1968, 433-448.

[57] Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné,* II, París, 1951, 904; íd., *Théologie de l'Église,* París, 1958, 236.

[58] Fórmula feliz de L. Bouyer, *Le culte de la Mère de Dieu,* Chevetogne, 1950, 33; íd., *Le Trône de la Sagesse,* París, 1957, 188.

[59] Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné,* II, 489; cf. 914s; íd., *Théologie de l'Église,* 244.

Se ha reprochado a veces a esta explicación el suponer una «visión sustancialista», casi platonizante, de la Iglesia [60]. Pero es cierto que no se puede atribuir a «la Iglesia» ser el sujeto de pecados propiamente dichos en el sentido de que ella misma los haya cometido: tal sujeto sólo puede serlo una persona individual. Es igualmente cierto que la Iglesia, por sus principios formales y constitutivos, es enteramente pura. Pero ¿basta considerarla en sus principios formales? La Iglesia es una realidad histórica concreta; los hombres son la materia de esa realidad y ellos son pecadores, espiritualmente ciegos y duros, imperfectos de mil formas distintas. El cardenal Journet no lo niega en modo alguno, sólo que añade: «En cuanto son todo eso, no son Iglesia; hay que verlos como verticalmente cortados y divididos entre la Iglesia y el mundo». Pero ¿no es eso reificar un punto de vista formal? Los hombres no están partidos verticalmente en dos: simplemente la irradiación de la santidad está en ellos y, por ellos, está para la Iglesia histórica y concreta, limitada y entorpecida. Los pecadores —y somos todos nosotros— pertenecen enteramente a la Iglesia, pero con una vida cristiana o una santidad muy imperfecta. Sus pecados como tales caen fuera de la Iglesia, pero quienes los cometen están en la Iglesia, y a ella pertenecen en su condición de pecadores, religados por la fe a la institución de gracia, abiertos a la penitencia y la santificación. En cuanto a la Iglesia, enteramente santa en sí misma, pura en sus principios formales y decidida, por su orientación profunda, a llegar a la pureza total, es conducida por sus miembros a realizaciones históricas y concretas imperfectas de aquello que ella es profundamente y de aquello a que aspira llegar a ser.

Esta doctrina es fundamentalmente la de los Padres [61], la de los grandes escolásticos [62] y la del magisterio [63]. Las categorías y las expresiones difieren ciertamente de un documento a otro. Las afirmaciones de los Padres deben ser situadas en su contexto y en sus perspectivas propias; deben ser interpretadas y traducidas en relación con nuestra forma de plantear los problemas. Sin embargo, creemos poder resumir su postura común en estos términos:

[60] Así, H. Küng, *Die Kirche,* Friburgo, 1967, 382ss.

[61] Se encontrarán muchos de sus textos en S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia,* I, Roma, ²1946, 128-141; Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné,* II, 1115s; Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* París, 1950, 80-86.

[62] Cf. Tomás de Aquino, *III Sent.,* d. 13, q. 2, a. 3, sol. 2; *S. Th.,* II-II, q. 108, a. 1 ad 3; III, q. 8, a. 3. Para la historia de estas cuestiones en la Edad Media, cf. A. Landgraf, *Sünde und Gliedschaft am geheimnisvollen Leib:* Landgraf D IV/2, 48-99; H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* = BGPhMA 38/3, Münster, 1958.

[63] Cf. Concilio de Trento, Sess. VI, c. 7 (DS 1530); condenación de Bayo (DS 1963s); de Quesnel (DS 2472-2478); Pío XII, enc. *Mystici corporis:* AAS 35 (1943), 203s (DS 3803).

La Iglesia es santa. Tomada en lo que de ella es puramente Iglesia y permanecerá para siempre, la Iglesia es totalmente santa. Los pecadores no son del cuerpo de Cristo en cuanto éste significa comunión de gracia.

La Iglesia, o el cuerpo de Cristo, contiene pecadores. La situación de éstos es expresada de diferentes maneras [64].

Desde esta perspectiva, tomando la Iglesia en el sentido histórico y concreto, se dice a veces que la Iglesia, esposa de Cristo, tiene su belleza empañada y que no será perfectamente pura y bella más que escatológicamente. Se afirma también que es penitente y debe sin cesar purificarse. La constitución dogmática *Lumen gentium* está perfectamente en la línea de los Padres cuando dice (núm. 8): «Mientras Cristo, santo, inocente, sin mancha (Heb 7,26), no conoció el pecado (2 Cor 5,21), sino que vino para expiar los pecados del pueblo (cf. Heb 2,17), la Iglesia, que comprende en su seno a los pecadores, es santa a la vez que tiene que purificarse constantemente y no deja de aplicarse a la penitencia y a la renovación».

Sin embargo, en los Padres aparece frecuentemente una idea a la que hoy parece prestarse poca atención: Cristo encontró la Iglesia *pecadora* y la hizo santa, la tomó *manchada* y la purificó [65]. Los Padres, al hablar así, piensan en la naturaleza humana con la que el Verbo se unió al encarnarse, realizando así con la Iglesia una unión que selló en la cruz y que consumará en el reino venidero. Los Padres ven a la Iglesia simbolizada en las mujeres de que habla la Escritura, las cuales, a excepción de la Virgen María, tipo perfecto e «icono escatológico» de la Iglesia, son pecadoras perdonadas: Rajab, Tamar, María Magdalena, etc. La Iglesia no es santa más que porque ha sido arrancada al pecado. Por sí misma, por su «causa material», que es la naturaleza humana, la Iglesia es pecadora. No es santa más que porque está siendo purificada sin cesar por Cristo, su cabeza [66]. En resumen, los Padres hablan de la Iglesia no en el

[64] Los pecadores están *en* la Iglesia, pero no son *de* la Iglesia (Agustín, a veces; Hugo de San Víctor); son de la Iglesia en cuanto al cuerpo, no en cuanto al *alma, «numero* non *merito»*; son miembros de forma equívoca (Tomás de Aquino, *Sent.),* o «secundum quid, non simpliciter» (Tomás de Aquino, *Summa).*

[65] Textos muy numerosos, referidos a veces al Cantar de los Cantares *(nigra sum).* Cf., para Orígenes, los textos reunidos por K. Rahner, RSR 38 (1950), 253, o por H. U. von Balthasar, *Esprit et feu,* II, París, 1960, 199ss; para los Padres griegos, L. Welserheimb, *Das Kirchenbild der griechischen Väter. Kommentare zum Hohen Lied:* ZkTh 70 (1948), 393-449; Juan Crisóstomo, *Hom. in Eutropium,* 6 (PG 52, 402); Ambrosio, *In Lc,* IV, c. 60 (PL 15,1632BC); *De Mysteriis,* nn. 18, 35, 39 (ed. B. Botte, SourcesChr 25, 113.119s); Agustín, *Sermo* 188, 4 (PL 38,1005); 191, 3 (1010); 213, 7 (1963s); 364, 2 (PL 39,1640), etc.

[66] El obispo Hilario había escrito: «Ubi peccati confessio est, ibi et iustificatio a Deo est» *(Tract. in Ps* 125; *in Ps* 14 [PL 9,690.305]). Agustín ha aplicado esta idea a la Iglesia: *En. in Ps* 60, 6 (PL 36,871); 85, 4 (PL 37,1084); 85, 5 (1085);

plano dogmático intemporal, sino en el marco de la historia de la salvación, teniendo en la mente textos como los de Oseas (cap. 2) y Ezequiel (cap. 16).

En esta perspectiva de historia de la salvación los Padres incluyen el horizonte escatológico: la Iglesia será perfectamente esposa, la Iglesia será perfectamente pura [67], no sólo en el sentido, defendido por Agustín contra los donatistas, de que entonces se realizará la separación entre los buenos y los malos, sino también en el sentido de que lo que en la carne se ha hecho para el cielo deberá ser purificado de lo que quede de terreno y de inculto. Para los Padres, como para Ef 5,26-27, el tema de la santidad de la Iglesia está expresamente ligado al de su unión esponsal con el Verbo de Dios. Los Padres distinguen generalmente tres momentos en esta unión: la encarnación, en la que el Verbo se unió a la naturaleza humana; la cruz, en la que se vinculó a la Iglesia por la fe y el amor, y la escatología, en la que se unirá a ella en la gloria. El Apocalipsis nos muestra a la esposa descendiendo en este tercer momento del cielo, de la vera de Dios, toda hermosa (21,2). La Iglesia no será total y perfectamente santa más que cuando conozca su pascua, una muerte a la carne y una resurrección según el espíritu.

4. *Defectos y reformas en la Iglesia*

Los pecados, formalmente, son personales. Sin embargo, por su importancia, por su acumulación, por la situación determinante de quienes los cometen, terminan por tener repercusiones sobre la salud del cuerpo entero y por crear en la Iglesia situaciones malsanas. Otros defectos, que no son necesariamente pecado, pueden operar en el mismo sentido. Así, por ejemplo, el carácter interesado de hombres de Iglesia sin verdadera vocación, unido a un sistema beneficial o ligado a estructuras feudales, pudo llevar en ocasiones a graves negligencias en el ejercicio de las cargas

103 sermo I, 4 (1338); *Sermo* 138, 6 (PL 38,766). Cf. también el simbolismo de la luna: Y. Congar, *Vraie et fausse réforme,* 80s.

[67] Es bien conocido el siguiente texto de Agustín: «Ubicumque autem in his libris commemoravi Ecclesiam non habentem maculam aut rugam, non sic accipiendum est quasi iam sit, sed quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum habet unde quotidie dicat: Dimitte nobis debita nostra» *(Retract.,* II, 18 [PL 32,637s]). Cf. Bernardo de Claraval, en textos muy significativos para nuestro tema: *Domin. I^a post oct. Epiphaniae,* sermo 1, 3 (PL 183,155D-156A); sermo 2, 2 (159); *In Ps Qui habitat,* sermo 17, 6 (253); *De diversis serm.* 33, 8 (994); *Ep.* 126, 6 (PL 182,275C); Tomás de Aquino, *S. Th.,* III, q. 8, a. 3 ad 2. La expresión *Ecclesia peccatrix* se encuentra en los Padres: por ejemplo, Hilario, *Tr. Mysteriis,* II, 9 (CSEL 65,35; citado por P. Camelot, *Le sens de l'Église chez les Pères latins:* NRTh 93 [1961], 367-381, esp. 369).

pastorales y en particular del ministerio de la predicación. El espíritu carnal, favorecido por el mismo régimen jurídico, provocó un conjunto de abusos y una decadencia tales, en los institutos religiosos, que se hacía necesaria una reforma. La vida de la Iglesia está toda ella jalonada por movimientos de reforma. Tales movimientos entran de alguna manera en la penitencia de la Iglesia, ya que las miserias y los defectos que los exigen están ligados con los pecados de los miembros de la Iglesia. Pero mientras estos pecados son personales —aun cuando disminuyan la realización actual de la santidad a que está llamada la Iglesia—, tales miserias y defectos afectan realmente a la Iglesia en su vitalidad.

El vocabulario patrístico utiliza ampliamente los términos *renovatio, reformatio,* pero en un sentido diferente del que le damos nosotros cuando hablamos de reformas o de renovaciones para la misma Iglesia. En los Padres, el sentido es directamente antropológico; no es eclesiológico más que a modo de consecuencia [68]. Se trata de la reconfiguración, según la semejanza de Dios, de la imagen rota o empañada en nosotros por el pecado. Este sentido de antropología espiritual tiene, sin embargo, un alcance eclesiológico. En efecto, la Iglesia, según los Padres, está compuesta de hombres que se convierten al evangelio: es *congregatio fidelium, ecclesia sanctorum (iustorum).* La renovación de los fieles y la de la Iglesia coinciden. De hecho, las reformas monásticas o canonicales que se produjeron antes de mediados del siglo XI fueron de naturaleza esencialmente ética y espiritual.

Tales reformas resultaron insuficientes. Hacia mediados del siglo XI, los hombres más clarividentes del monacato de la Lorena, y más adelante los que rodeaban a los papas reformadores (León IX, Gregorio VII), se convencieron de que sin reforma profunda de las *estructuras jurídicas* no se terminaría con la simonía y el «nicolaísmo» (incontinencia de los clérigos). La reforma llamada gregoriana, tendente a restablecer la *libertas ecclesiae,* es decir, la independencia del sacerdocio, fue una reforma jurídica y canónica, apoyada en un desarrollo y una afirmación de la autoridad papal. Pero tal reforma seguía siendo mística en sus raíces espirituales, y es esto lo que le dio su fuerza, ya que las reivindicaciones gregorianas se apoyaban en una elevada idea de Dios y de las exigencias de su servicio [69].

A medida que la «santa Iglesia» goza en la Edad Media de una situación privilegiada, se multiplican los abusos y se comienza a reclamar una

[68] Cf. G. B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers,* Cambridge (USA), 1959.

[69] Sobre este punto, cf. especialmente A. Nitschke, *Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII...,* en *Studi Gregoriani,* V, Roma, 1956, 115-219, y también G. Tellenbach, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites,* Stuttgart, 1936. Sobre la reforma gregoriana, cf. los estudios de A. Fliche, H. X. Arquillière, etc., y las historias de la Iglesia.

reforma «en la cabeza y en los miembros», según la fórmula lanzada por Guillermo Durando. La reforma es entonces concebida como una regulación mejor de sus instancias internas de autoridad y la aplicación efectiva de una disciplina de vida más estricta para clérigos y monjes. Generalmente, esta gran obra, muchas veces emprendida y muchas veces comenzada, va ligada a la reunión de un concilio como fundamento de la cristiandad.

Lutero y los reformadores protestantes del siglo XVI llevaron sus exigencias de reforma a otro terreno: el de la doctrina teológica y la predicación. En nombre del evangelio, los reformadores criticaron la enseñanza corriente. Al encontrar la oposición de los teólogos y de las autoridades eclesiásticas no sólo pusieron radicalmente en cuestión las estructuras jerárquicas de la Iglesia y hasta el sacerdocio particular de los ministros, y después las formas de la vida eclesiástica y las del culto y (excepto el bautismo) los sacramentos (misa-sacrificio), sino que pusieron en tela de juicio también las reglas mismas de la creencia: magisterio, valor de las tradiciones (y a través de ellas, casi fatalmente, el de la tradición) e interpretación común de la Escritura. Los reformadores dieron un sentido y un alcance nuevos al antiguo principio de la suficiencia (material) de la Escritura. Al poner una palabra de Dios (escrita), que juzga sin cesar la Iglesia como norma superior y externa a la misma, pusieron el fundamento de lo que pasará a ser un motivo común en la teología protestante: *Ecclesia semper reformanda* [70]. La idea de reforma de la Iglesia había sufrido un cambio profundo: ya no se trataba de una revisión de ciertas formas de la vida de la Iglesia, sino que se ponían en litigio sus mismas estructuras en el triple ámbito de la doctrina, los sacramentos o el culto, los poderes y ordenación jerárquica del ministerio, pretensión a todas luces inaceptable, contraria a la conciencia eclesial de siempre.

La necesidad de reforma no deja por eso de ser algo normal en la Iglesia: la constitución dogmática *Lumen gentium* lo reconoce [71]. Esa necesidad no puede aplicarse a las estructuras esenciales, a las que la fidelidad de Dios para con su alianza asegura la inmunidad frente a los ataques del infierno (Mt 16,18). Esa necesidad de reforma se refiere evidente-

[70] Parece ser que esta fórmula es de Voetius, teólogo holandés de estricta observancia calvinista, en el Sínodo de Dordrecht, 1618-19. Exposición y crítica de la noción protestante de reforma y de sus implicaciones: Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* París, 1950, III parte.

[71] Cap. II, núm. 9: «Per tentationes vero et tribulationes procedens Ecclesia virtute gratiae Dei sibi a Domino promissa confortatur, ut in infirmitate carnis a perfecta fidelitate non deficiat, sed Domini sui digna sponsa remaneat, et sub actione Spiritus Sancti seipsam renovare non desinat...». Cf. *supra,* nota 51. El decreto sobre el ecumenismo, promulgado el 21 de noviembre de 1964, habla también expresamente de *reformatio et renovatio* (núm. 6).

mente a los abusos y a las deficiencias de orden ético o disciplinar. Sin embargo, entre estos dos ámbitos, el primero de los cuales es demasiado profundo para poder ser tocado y el segundo demasiado trivial para no ser obvio, se sitúa lo que puede llamarse *estado de cosas* que exigen revisiones más o menos profundas en el triple ámbito de la enseñanza o la predicación, de la vida litúrgica, de las organizaciones y disposiciones que regulan la vida y la acción de la Iglesia. Una reforma o una renovación bastante seria puede ser exigida en todos esos ámbitos, bien por una mejor comprensión del sentido, del equilibrio y de las exigencias del evangelio y, de manera más general, de la revelación divina, de la que la Escritura es memorial y la tradición canal de transmisión viva; bien por las exigencias del tiempo.

Ambas motivaciones se unen en nuestro tiempo, en el que experimentamos vivamente tanto las exigencias de una auténtica y poderosa vuelta a las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas, como las llamadas y las exigencias de una época difícil para la misión evangélica, dentro de un mundo en transformación, dominado por un humanismo sin Dios, abocado al confort material y al ritmo trepidante del trabajo, un mundo crítico y sometido a lo que a veces se llama una extraordinaria aceleración de la historia. Por eso, en esta época en la que la Iglesia es más pura que jamás lo fuera desde la época de los mártires, la Iglesia ha emprendido un *aggiornamento,* del que el Concilio Vaticano II, querido con este fin por Juan XXIII, fue el instrumento. De esta forma se ha redescubierto no sólo el sentido medieval de las cosas que ligaba las reformas al Concilio, sino también su sentido patrístico. En efecto, Juan XXIII repetía frecuentemente que esperaba la reforma de un movimiento profundo de renovación de la vida cristiana: vida de oración (liturgia), enseñanza, familia, testimonio o apostolado. La eclesiología redescubre sus implicaciones antropológicas.

Las reformas son operaciones difíciles. Hombres impacientes, con un sentido demasiado débil de la tradición y que ponen sus ideas particulares por encima de todo, corren el riesgo de hacerlas degenerar en movimientos sectarios. Es precisa una serie de condiciones para que una reforma se lleve a cabo sin cisma [72]: primacía de la caridad y de la utilidad pastoral sobre el espíritu de sistema y la pura deducción intelectual; preocupación por una comunión con el todo, lo cual obliga a buscar el control de los órganos moderadores centrales y a superar eventualmente posturas mantenidas actualmente, pero inadecuadas a las exigencias de una plena tradición católica; la paciencia, que evita los ultimátum y la prisa por querer tenerlo todo inmediatamente; la búsqueda de una verdadera renovación por la aplicación viva de los principios a una situación nueva y no

[72] Resumimos aquí la segunda parte de *Vraie et fausse réforme.*

la sustitución mecánica de unas formas de pensar o de hacer por otras; el sentido común.

La vuelta a las fuentes bíblicas, que le aseguran constantemente su *pureza* y la afianzan en su principio (el *alfa* del dato normativo), y la respuesta a las exigencias del tiempo, por la cual la Iglesia busca crecer hacia el término de plenitud al cual está llamada (hacia el punto *omega* de la estatura perfecta de Cristo: Ef 4,13), ésos son los dos motores de un reformismo, que será santo si observa las condiciones anteriormente expresadas.

5. *La santidad como argumento de la verdadera Iglesia para la apologética* [73]

La nota de santidad ocupa un lugar modesto en el conjunto de argumentos apologéticos en favor de la verdad de la Iglesia católica. Con bastante frecuencia la omiten los apologistas del siglo XVI [74]. Por otra parte, se ha hecho a veces una presentación y un uso triunfalista insostenibles de esta propiedad [75]. A este uso, sin embargo, debería haberse opuesto una dificultad, la de aplicarla únicamente a la Iglesia católico-romana. Es evidente que ha existido y existe santidad en otros lugares aparte de la Iglesia (Cristo y su Espíritu operan por todo el mundo), y, como es lógico, no sólo ha estado revestida la Iglesia católica de esa santidad. No tenemos la menor dificultad en reconocerlo. Incluso cuando se trata, por ejemplo, de las Iglesias ortodoxas, admitimos que esa santidad presenta un cierto valor de *nota,* en el sentido técnico de la palabra [76]. La primera ley de toda argumentación apologética, en esta materia como en otras, será la de no exigir más de lo que exige la teología. Ahora bien, ésta, de modo cada

[73] Cf., desde el punto de vista histórico, G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'Apologétique catholique depuis la Réforme,* Gembloux, 1937, sobre todo 121-153. Sobre esta problemática, cf. R. Garrigou-Lagrange, *La sainteté de l'Église,* en M. Brillant y M. Nédoncelle (eds.), *Apologétique,* París, 1937, 600-642; K. Kempf, *Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Apologie der Kirche,* Einsiedeln, 1928 (estudio de 109 procesos de canonización); R. D. Smith, citado *supra,* nota 1.

[74] En particular la escuela de Lovaina: cf G. Thils, *op. cit.,* 102, 128 (nota 4); S. Frankl, *Doctrina Hosii de Notis Ecclesiae in luce saeculi XVI considerata,* Roma, 1934, 70s.

[75] Así, por ejemplo, el padre Monsabré, *Carême 1881,* 53 conferencia (206s).

[76] Cf. G. Thils, *op. cit.,* 45, 91, 95, 338s; M. Jugie, *Où se trouve le Christianisme intégral?,* París, 1947, 254; Y. Congar, *Chrétiens en dialogue,* París, 1964, 289-311; I. Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie,* Brujas, 1954. Por eso unos cristianos ortodoxos que escribieron a los Padres del Concilio reivindicaban con justicia para su Iglesia la señal de santidad: cf. *Inform. cath. intern.,* 1-X-1965, 16-37. Cf. también W. Bartz, *Heroische Heiligkeit und Martyrium ausserhalb der Kirche,* en *Einsicht und Glaube* (Hom. G. Söhngen), Friburgo, 1962 (²1964), 321-331.

día más preciso, admite la existencia de verdad y de gracia fuera de los límites visibles o asignables de la Iglesia católica.

Se va imponiendo de forma cada vez más clara la idea de que la Iglesia de Cristo, como institución positiva de salvación y como pueblo de Dios, no se sitúa como una ciudad toda ella, y sólo ella, luminosa en un mundo vacío y en tinieblas; el mundo está lleno de la presencia activa de Dios, de su Cristo y de su Espíritu. Pero también de forma cada vez más clara aparece la Iglesia como el signo dinámico, y en este sentido, sacramento, de la presencia activa y salvadora perfecta de Dios, que quiere hacer de todos los hombres su pueblo, el cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu Santo. En estas condiciones señala la teología a la apologética un camino que justamente responde no sólo a los hechos, sino también al sentido que los hombres tienen de las cosas. El cristianismo aparece en la Iglesia católica como *plenitud de la presencia santificadora de Dios.* Sólo en relación con Jesucristo, en relación con los santos y los místicos católicos se puede valorar y apreciar la santidad, de la que se encuentran testimonios irrecusables más allá de los límites visibles de la Iglesia [77]. La santidad católica, tanto por parte de la *sancta* como por la de los *sancti* (y *sanctae),* sería, pues, una especie de primer analogado en referencia con el cual se apreciaría toda otra santidad. Desde el punto de vista apologético, se trataría, pues, de entrar en un proceso de argumentación relativa y comparativa que siguieron ya varios apologetas en el pasado [78].

Pero esta forma de proceder sólo se impone si se quiere *argumentar* partiendo de la santidad como milagro moral para mostrar que la Iglesia católica, no pudiendo explicarse si no es por una intervención o una institución formal de Dios, está justificada en su pretensión de ser la única Iglesia verdadera, instituida por Dios para enseñar a los hombres la verdad salvadora. Este es el punto de vista de la apologética clásica. Existe, sin embargo, otro camino en el que la nota de santidad encuentra no sólo toda su eficacia, sino además una especie de primacía.

En este camino ya no se trata de *probar* mostrando que sólo el poder de Dios permite dar cuenta de los hechos considerados como un milagro moral. Se trata más bien de *revelar* un acercamiento de Dios, en Jesucristo y en la Iglesia, que responde a la necesidad y al anhelo profundo del hombre y que llama poderosamente a la fe. El milagro ya no es considerado como *efecto* del poder de Dios que obligue a concluir la existencia de la causa, sino como *signo* de la *presencia* y la *llamada* divina que nos

[77] Cf. H. Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion,* París, 1932. Cf. ya card. Dechamps, *Oeuvres,* I, 415s. Un místico musulmán, Ibn Arabi († 1240), considerará a Jesús como el sello de la santidad universal, concediéndole un papel de alguna manera transhistórico inigualable (M. Hayer, *Le Christ de l'Islam,* París, 1959, 19). Otro tanto cabe decir, *positis ponendis,* de la santidad de la Iglesia.

[78] Cf. G. Thils, *op. cit.,* 49, 147s.

invita a la conversión. La Iglesia es en esta perspectiva una *hagiofanía,* que revela la existencia de otro mundo en el que puede entrarse por medio de un nuevo nacimiento. La apologética es más ostensiva que probativa.

Tal camino ofrece grandes ventajas para conducir eficazmente a la fe. En primer lugar, la de encontrar en el hombre una especie de convencimiento secreto. Los hombres no se engañan a propósito de la santidad. La reconocen en seguida, como por instinto, y son atraídos por ella. La santidad es su propia prueba sin argumentación crítica. En forma directa y espontánea deducen por la santidad la verdad del evangelio, que ha suscitado y alimentado esa santidad. Esto se produce —es la segunda ventaja— porque existe homogeneidad objetiva entre la santidad, el evangelio y Dios. Ya cuando se trata de los milagros físicos aparece algo semejante: Dios no hace «prodigios» como los faquires; los milagros que él realiza tienen una relación con su amor hacia los hombres. M. Blondel subrayó con acierto este hecho. Pero, tratándose de milagros morales y de la santidad, la relación es directa, total, inmediatamente evidente [79]. Si se trata no de un hecho aislado, sino del conjunto coherente de los hechos de santidad que aparecen en la Iglesia católica *(sancti* y *sanctae)* y que aparecen en ella ligados con la institución *(sancta),* este conjunto muestra que la Iglesia no es sólo el sacramento universal de salvación, sino el sacramento del encuentro, por el cual se realiza la alianza en plenitud. Sin necesidad de una argumentación comparativa, este hecho apoya en la razón el paso a la fe por el nuevo nacimiento.

[79] Cf. P. A. Liégé, *Réflexions pour une apologétique du miracle:* RSPhTh 34 (1951), 249-254.

LA IGLESIA ES CATOLICA [1]

I. CATOLICIDAD DE LA IGLESIA

1. *Perspectiva histórica*

a) Origen y valor de la expresión [2].

La palabra «católico» no se encuentra ni en la versión de los LXX ni en el NT. Es, pues, necesario informarse sobre el sentido que tenía en el griego profano. En Aristóteles (siglo IV a. C.), καθ' ὅλον significa: se-

[1] H. Moureau, DThC II/2 (1923), 1999-2012; H. Leclercq, DACL II/2 (1910), 2624-2639; A. de Poulpiquet, *Essai sur la notion de catholicité:* RSPhTh 3 (1909), 17-36; íd., *L'Église catholique,* París, 1923, 179-186, 271-304; A. D. Sertillanges, *L'Église,* 2 vols., París, 1919; Y. Congar, *Chrétiens désunis,* París, 1937, cap. II; íd., *Saint Église,* París, 1963, 155-180; H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme,* París, varias reediciones; B. Planck, *Katholizität und Sobornost,* Wurzburgo, 1960; J. Salaverri, LThK VI (1961), 90ss; J. L. Witte, *Die Katholizität der Kirche. Eine neue Interpretation nach alter Tradition:* Gr 42 (1961), 193-241; J. Neuner, *Die Weltkirche, die Katholizität der Kirche im Missionswerk,* en F. Holböck y Th. Sartory (eds.), *Mysterium Kirche,* Salzburgo, 1962, 815-889; A. Auer, *Kirche und Welt,* ibíd., 479-570; M.-J. Le Guillou, *Mission et unité,* 2 vols., París, 1960; íd., *Le Christ et l'Église. Théologie du Mystère,* París, 1964; E. Mersch, *Le Christ, l'homme et l'Univers. Prolégomènes à la théologie du Corps mystique,* Brujas, 1962; S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia,* 3 vols., Roma, 1936 (²1946, ³1960); W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart,* 2 vols., Essen, 1964; «Istina» 14 (1949), 1-190 (comunicación presentada a la comisión mixta «Catholicité et Apostolicité»); H. Küng, *Die Kirche,* Friburgo, 1967, 353-378.

Sobre la historia del concepto: A. Göpfert, *Die Katholizität. Eine dogmengeschichtliche Studie,* Wurzburgo, 1876; A. Söder, *Der Begriff der Katholizität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt,* Wurzburgo, 1881. Exposiciones protestantes: H. Asmussen y W. Stählin (eds.), *Die Katholizität der Kirche,* Stuttgart, 1957; H. Berkhof, *Die Katholizität der Kirche,* Zurich, 1964.

[2] Para la historia del empleo de la palabra, cf. O. Rottmanner, *Catholica:* RBén 17 (1900), 1-9; F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol...,* II, Leipzig, 1909, 920-927; G. Bardy, *La théologie de l'Église de S. Clément de Rome à S. Irénée,* París, 1945, 64-67; E. C. Blackman, *Marcion and his Influence,* Londres, 1948, apéndice I, 15-19; J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église,* París, 1968, 411ss; A. Garciadiego, *Katholikè Ekklesia. El significado del epíteto «catholica» aplicado a «Iglesia» desde S. Ignacio de Antioquía hasta Orígenes,* México, 1953; E. Fascher, *Ökumenisch und katholisch:* ThLZ 85 (1960), 13-20; M. Briek, *De vocis «catholica» origine et natura:* «Antonianum» 38 (1963), 263-287.

gún el conjunto, en general; se trata de proposiciones universales. Zenón (siglos IV-III a. C.) escribe un tratado de los universales, καθολικά: son «católicos» los principios universales. Polibio (siglo II a. C.) habla de historia universal y común, Τῆς καθολικῆς καὶ κοινῆς ἱστορίας. En Filón siglo I d. C.), καθολικός significa «general», en oposición a «particular»; los dioses astrales de Siria eran llamados καθολικοί.

Aplicado a la Iglesia, el término aparece por primera vez hacia el año 110 en Ignacio de Antioquía: «Que donde aparece el obispo esté la comunidad, de la misma manera que donde está Cristo Jesús está la Iglesia católica». Los intérpretes tienen opiniones divergentes sobre el sentido exacto de la expresión. Algunos, considerando el paralelismo entre la iglesia local, presidida por el obispo, y la Iglesia «católica», cuya cabeza es Cristo, entienden el término en el sentido de universal, de totalidad de la Iglesia (así, H. Hemmer, H. de Lubac, G. Bardy, P. Th. Camelot, J. N. D. Kelly, E. C. Blackmann, W. Beinert). Sin embargo, por una parte, Ignacio quiere afirmar que al margen del obispo no hay legitimidad, no hay verdadera Iglesia; por otra, conviene considerar la relación estrecha de representación y continuidad que pone Ignacio entre la Iglesia terrena y la verdad celeste: hay un obispo absoluto, supremo, que es invisible (el Padre, Cristo), y la dignidad del obispo visible procede del hecho de que es su imagen. En estas condiciones, la expresión «Iglesia *católica*» no significa solamente un valor de totalidad, sino, además, un valor de verdad, de autenticidad. Por eso algunos autores que se han ocupado recientemente de la cuestión (Garciadiego, Briek) abogan por la prioridad del sentido: Iglesia total, perfecta (en la verdad y en la unión con Cristo), incluso en el sentido de única verdadera [3]. A partir de fines del siglo II, «católica» aparece frecuentemente aplicado a la Iglesia en el sentido de verdadera Iglesia.

La persistencia de una doble interpretación muestra que no se puede mantener un sentido con exclusión del otro. Por lo demás, después de Ignacio aparece «católica» como epíteto de la Iglesia cuatro veces en el *Martiryum Polycarpi* (posterior al año 156): en la conclusión y en XIX, 2, y tal vez incluso en VIII, 1, la expresión puede significar *universal;* pero en XVI, 2, no cabe duda de que el término se refiere a la *verdadera* Iglesia, en oposición a otros grupos que se llaman Iglesia, pero no lo son.

Ireneo, que tan claramente utiliza la idea [4], no emplea la expresión «Iglesia católica». Aparece, en cambio, en Clemente de Alejandría, en el sentido de Iglesia verdadera, en oposición a las sectas heréticas [5], y en

[3] Así, F. Kattenbusch, *op. cit.*, 922; *Der Quellort der Kirchenidee* (Hom. Harnack), Tubinga, 1921, 148 y nota 1.

[4] Cf. P. Galtier, *«Ab his qui sunt undique...» (Irénée, Adv. haer., III, 3,2):* RHE 44 (1949), 411-428.

[5] *Strom.*, VII, 17, 106s (PG 9,547.551).

Tertuliano, más frecuentemente bajo la forma elíptica de *catholica* [6]. En la misma época, el canon de Muratori emplea *Ecclesia catholica* como una expresión para distinguir la Iglesia auténtica de las sectas. A partir del siglo III, este sentido queda sólidamente establecido: el epíteto «católica» designa la Iglesia verdadera a través de todo el mundo o una comunidad local que se encuentra en comunión con esa Iglesia [7].

La expresión no fue asumida en seguida en los Símbolos. Si el de Nicea no la emplea (véase, sin embargo, la nota anterior), el Símbolo bautismal de las constituciones egipcias menciona ya «baptismum unum in sancta Ecclesia catholica et apostolica» [8], y la expresión es admitida en el curso del siglo IV: papiro litúrgico de Dêr-Balyzeh (DS 1), Símbolo comentado por Cirilo de Jerusalén hacia el 343 [9], Símbolo de Epifanio de 374 [10], del cual está muy cerca el texto llamado Símbolo de Nicea-Constantinopla (DS 150). En Occidente, nuestra fórmula aparece en el siglo V en Nicetas de Remesiana (DS 19).

b) Breve historia de la idea de catolicidad.

Desde el principio, los cristianos, aun cuando no fueron más que pequeños grupos dispersos, tuvieron el sentimiento de pertenecer a un cuerpo único de extensión universal; había hermanos en todo el universo y con ellos se formaba un mismo pueblo, una misma familia [11]. Desde que la fe se diseminó de hecho prácticamente por todas partes, tuvieron los cristianos el sentimiento vivo de la maravilla que significaba una Iglesia que llegaba a los confines del mundo, conservando su unidad en los pueblos más diversos [12]. El hecho nos extraña hoy menos, ya que realmente

[6] Cf. *Praescr.*, 26, 9; 30, 2, con el sentido de verdadero, auténtico (SourcesChr 46, París, 1957, 123 y la nota, 126); *Adv. Marc.*, IV, 4: «catholicae Ecclesiae contulit» (CSEL 47,429).

[7] Algunas referencias: D. Stone, *The Christian Church*, Londres, ³1915, 137; Cipriano, *Epp.* 44; 45; 46; 47; 48, 3; 55, 1; 66, 8; Atanasio, *Ep. Enc.*, 5; *Apol. c. Arianos*, 28; *Ep. Heort.*, XI, 11; Cirilo de Jerusalén, *Catech.*, XVIII, 23, 26; Gregorio Nacianceno, *Exemp. Test.*; Agustín, *Ep.* 52, 1; *C. ep. Manich.*, 5; Concilio de Nicea, can. 8, 9 y 19, y la fórmula de anatema que sigue a la *expositio fidei:* «A los que dicen..., a éstos la Iglesia católica y apostólica los declara anatema».

[8] *Const. Egypt.*, XVI, 13 (ed. Funk, II, 110).

[9] Texto en DS 41; cf. *Catech.*, XVIII, 23, 26 (PG 33,1044.1048s).

[10] DS 42.44 *(Ancoratus,* cc. 118s [PG 43,232.236]).

[11] Clemente de Roma desea la gracia a aquellos que han sido llamados de todas partes (1 Clem 45, 2); la *Didajé* ruega para que la Iglesia sea reunida de los confines de la tierra, de los cuatro vientos (IX, 4, y X, 5); el *Martyrium Polycarpi* dice que el santo tenía la costumbre de rezar por todas las Iglesias extendidas por toda la tierra (V, 1).

[12] Cf. en G. Bardy, *La théol. de l'Église de S. Irénée au concile de Nicée*, París, 1947, 15s, los testimonios del *Pastor* de Hermas *(Sim.*, VIII, 3; cf. *Sim.*, IX, 17),

se produjo, pero los paganos de la época la consideraban como una pretensión imposible [13]. Pero la pretensión se realizó, y por eso no debe extrañar que los Padres, desde el siglo III, vieran en el carácter universal de la comunión en la misma fe una señal distintiva de la verdadera Iglesia, en oposición a las herejías, siempre particulares [14]. Este fue el gran argumento de Agustín contra los donatistas: a la «pars Donati» no deja Agustín de oponer la *catholica* [15]. En Africa se encuentran los donatistas, pero no los eunomianos; en Oriente existen estos últimos, pero no los donatistas; la Iglesia católica se encuentra en Africa con los donatistas, en Oriente con los eunomianos; la Iglesia católica llena el mundo como una viña [16]... Agustín no se cansa de citar y de agrupar los textos de la Escritura que anuncian la expansión universal de la Iglesia: si se llama a ésta «católica», nombre que no cabe aplicar a ninguna otra comunión, es porque está extendida por toda la tierra [17]. Los donatistas oponían a esta concepción geográfica de la «catolicidad» una concepción cualitativa y sacramental: es «católica» la Iglesia que ha conservado la pureza de los

de Justino (*Dial.*, 117), de Ireneo (*Adv. haer.*, I, 10, 2s): «Esta predicación, esta fe (de los apóstoles) es la que la Iglesia ha recibido, y aunque la Iglesia esté extendida por todo el mundo, la conserva cuidadosamente como si habitase en una sola casa, y en ella cree unánimemente como si no tuviese más que un alma y un corazón... Las lenguas son ciertamente diferentes en las distintas partes del mundo, pero la fuerza de la tradición es una e idéntica. Las iglesias fundadas en la Germania no tienen otra fe ni otra tradición; ni las iglesias establecidas entre los iberos o entre los celtas, o en Oriente, en Egipto, en Libia o en el centro del mundo...» (PG 7, 551s; cf. *Adv. haer.*, II, 31, 2; III, 4, 1, y 11, 8; IV, 20, 1s); cf. también los testimonios de Tertuliano.

[13] «Si fuera posible que todos los pueblos que habitan Europa, Asia, Africa, tanto griegos como bárbaros, hasta los confines del mundo, estuviesen unidos por la comunidad de una misma fe, tal vez una tentativa como la vuestra tendría probabilidades de éxito; pero eso es una pura quimera, dada la diversidad de las poblaciones y de sus costumbres. Quien conciba una idea semejante da muestras sólo por ello de ser ciego» (Orígenes, *Contra Celsum*, VIII, 72).

[14] Cf. Cirilo de Jerusalén, *Catech.*, XVIII, 26 (PG 33,1048: R 839); Agustín, *De vera relig.*, 7, 12 (PL 34,128); Eusebio, *Hist. Eccl.*, IV, 7, 13 (PG 20,320B; SourcesChr 31, París, 1952, 169).

[15] Empleo de esta palabra como sustantivo 240 veces, de 388 a 429 o 430; cf. O. Rottmanner, citado *supra*, nota 2; cf. también P. Batiffol, *Le Catholicisme de S. Augustin*, París, 1922; Agustín, *Traités antidonatistes* = OSA 4.ª serie, en particular el vol. I, París, 1963, con nuestra introducción, 77-80 y 83ss.

[16] *Sermo* 46, 8, 18 (PL 38,280s). Se podría comparar Cirilo de Jerusalén (*supra*, nota 14); Nicetas de Remesiana (*De symbolo*, 10 [PL 52,871]); Ildefonso de Toledo (*De cognit. bapt.*, 73 [PL 96,138]), etc.

[17] «*Katholike* graece appellatur quod per totum orbem terrarum diffunditur» (*Ep.* 52, 1 [PL 33,194]). Cf. *Sermo* 46, 18 (ed. C. Lambot, RBén 63 [1953], 187). Se encontrará un gran número de otros textos citados en M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, París, 1945, 419-446; F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, Munich, 1933, 198s.

orígenes y celebra sacramentos [18]. De esta forma, se manifestaba a comienzos del siglo v la dualidad permanente implicada en un epíteto que, desde el principio, había significado a la vez universal y verdadera u ortodoxa.

Estos dos sentidos nunca han dejado de coexistir y con frecuencia han sido reconocidos juntamente por los mismos autores [19]. Podíamos aportar aquí una documentación considerable para mostrar que «católica», en todas las épocas, ha significado verdadera, auténtica, ortodoxa. Sin embargo, es innegable que la idea de extensión, de universalidad antropológica o geográfica retuvo con frecuencia la atención en la comprensión de la catolicidad. Cirilo de Jerusalén le concede la prioridad, aun cuando la complete inmediatamente con la idea de plenitud de la verdad, con la de universalidad antropológica y la de totalidad en el orden de la curación de los pecados y en el de la virtud [20]. La idea de universalidad geográfica fue subrayada, como hemos visto, por Agustín y, anteriormente, por Optato de Mileve [21]. Posteriormente lo será igualmente por todos los autores que se encuentran bajo la influencia de Agustín [22] y por un Isidoro de Sevilla, que ofrece la siguiente definición de espíritu netamente agustiniano: «Ca-

[18] Cf. nuestra introducción, citada *supra* (nota 15), 77, nota 2 («cum hoc sit catholicum nomen quod sacramentis plenum est, perfectum, quod immaculatum, non ad gentes...», decía Gaudencio en la reunión de 411: *Coll. Carthag.*, III, 102 [PL 11, 1381]). Cf. *supra*, 402. Según los donatistas, la universalidad predicha había sido realizada y después perdida; Agustín se esfuerza por refutar tal idea: *Sermo* 46, 14, 33; *Ep. de unitate Eccl.*, 13, 32; 19, 51; *En. in Ps* 101, II, 8.

[19] Así, Cirilo de Jerusalén *(Catech.*, XVIII, 23) y el propio Agustín (cf. Chr. Mohrmann, *Die altchristl. Sondersprache in der Sermones des hl. Augustinus*, I, Nimega, 1932, 91 y 131s; G. Mártil, *La tradición en S. Agustín*, Madrid, 1943, 143s). Todavía en la Edad Media, tanto en Occidente (por ejemplo, Alberto Magno, *III Sent.*, d. 24, a. 6 [Borgnet, 28, 457b]) como en Oriente (por ejemplo, Simeón de Tesalónica, † 1429 [PG 155,796]). Se leerá con provecho H. Marot, *Note sur l'expression «Episcopus Ecclesiae catholicae»:* «Irénikon» 37 (1964), 221-226.

[20] *Catech.*, XVIII, 23 (PG 33,1044; latín, col. 1043): «Catholica enim vero vocatur (Ecclesia), eo quod per totum orbem ab extremis terrae finibus ad extremos usque fines diffusa est; et quia universe et absque defectu docet omnia quae in hominum notitiam venire debent dogmata, sive de visibilibus et invisibilibus, sive de coelestibus et terrestribus rebus; tum etiam eo quod omne hominum genus recto cultui subiciat, principes et privatos, doctos et imperitos; ac denique, quia generaliter quidem omne peccatorum genus, quae per animam et corpus perpetrantur, curat et sanat; eadem vero omne possidet, quovis nomine significetur, virtutis genus, in factis et verbis et spiritualibus cuiusvis speciei donis». Se observará el uso de la manera bíblica de expresar la totalidad por evocación de realidades contrastadas: doctos e ignorantes, en hechos y en palabras, etc. Un poco más adelante (núm. 27, col. 1049), Cirilo escribe: mientras los reyes no tienen poder más que sobre una región, la Iglesia tiene un poder sin límites.

[21] Cf. P. Batiffol, *op. cit.* (nota 15), 96-100.

[22] Así, por ejemplo, Fausto de Riez, *Tract. de symb.* (en Caspari, *Alte und Neue Quellen*, 1879, 272s, citado por J. N. D. Kelly, *op. cit.*, 386: «¿Qué otra cosa es la Iglesia católica sino el pueblo consagrado a Dios, que está disperso por el mundo entero?»), o el sermón 242, 4, falsamente atribuido a Agustín (PL 39,2193).

tholica universalis quasi καθ' ὅλον, id est secundum totum. Non enim sicut conventicula haeriticorum in aliquibus regionum partibus coarctatur, sed per totum orbem terrarum dilatata diffunditur» [23].

La insistencia sobre el valor de expansión universal se vio favorecida de manera general por los diferentes simbolismos utilizados por los Padres para expresar la idea de catolicidad. He aquí los principales: *a)* El nombre de Adán, que estaría compuesto por la primera letra de las palabras que significan en griego las cuatro regiones del mundo o los cuatro puntos cardinales, y, por tanto, la totalidad: ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία [24]. *b)* El tema de Adán, roto en pedazos, dispersado, pero después reunido en Cristo [25]. *c)* La imagen de la túnica multicolor que Jacob diera a José [26]: en la misma línea se encuentra la frecuente aplicación a la Iglesia del versículo 10 del salmo 44: «Adstitit regina in vestitu deaurato, circumdata varietate» [27]. *d)* La visión de Pedro en Joppe de un mantel que contenía toda clase de animales puros e impuros [28]. *e)* El milagro de las lenguas del día de Pentecostés: la Iglesia, como los apóstoles, habla simultáneamente las lenguas de todos los pueblos [29]. *f)* El simbo-

[23] *Etymol.,* VIII, 1, 1 (PL 82,293s); cf. también VII, 14, 4, y *De eccl. off.,* I, 1, 3 (PL 83,739); *Sent.,* I, 16, 6 (PL 83,572, con las notas).

[24] Simbolismo admitido por el judaísmo. Cf. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism,* Londres, 1948, 54 (Rabí Eliezer, sin alusión a las letras griegas), 55 y 57 *(2 Hen,* 30, 13; *Oráculos Sibilinos);* Pseudo-Cipriano, *De montibus Sina et Sion,* 4 (Hartel, 107s); Agustín, *In Io,* tr. IX, 14, y XI, 12 (PL 35,1465.1472s); *En. in Ps* 95, 15 (PL 37,1236); Severiano de Gabala, *De creatione,* V, 3 (PG 56,474); Beda, *In Gn,* c. 4 (PL 91,216C); Miguel Glycas (PG 158,160AB); Rabano Mauro, *De laudibus sanctae crucis,* 12.ª figura (PL 107,195-198.277); Honorio de Autún, *Gemma animae,* III, 42 (PL 172,654s); *Sacramentarium,* 4 (PL 172,741); *Elucidarium* (PL 172,1117A); *De imag. mundi,* I, 86; Ruperto de Deutz, *In Io,* III (PL 169,301AB); Sicardo de Cremona, *Mitrale,* VI, 4 (PL 213,254).

[25] Orígenes, *Fragm. in Os* (PG 13,828); Agustín, *In Io,* tr. IX, 14, y X, 11s (PL 35,1465.1470); *En. in Ps* 95, 15 (PL 37,1236); cf. también H. de Lubac, *Catholicisme,* París, 1938, 10s.

[26] Cipriano, *De cath. Eccl. unitate,* 7 (Hartel, 216); Bernardo, *Apologia,* 3, 5s (PL 182,901s).

[27] Agustín, *En. in Ps* 44, 24s (PL 36,509s); Rabano Mauro, *De Universo,* XXII, 3 (PL 111,598); Fulberto de Chartres, *Ep.* 3 (PL 141,192). Texto frecuentemente citado por los papas contemporáneos a propósito de la belleza que la Iglesia *católica* recibe de la variedad de costumbres y ritos: Benedicto XV (AAS 11 [1919], 98); Pío XI (AAS 15 [1923], 581); Pío XII, *Orientalis Ecclesiae* (AAS 35 [1943], 138).

[28] Cf. Act 10,11s; Agustín, *En. in Ps* 30; 98; 103, 2 (PL 36,242; 37,1261.1359); *De cat. rud.,* 22, 39 (PL 40,338); *De un. Eccl.,* 11, 30 (PL 43,413); *Sermo* 4, 18; 149, 5 (PL 38,43.802). Cf. C. Couturier, *«Sacramentum» et «Mysterium» dans l'oeuvre de S. Augustin,* en *Études augustiniennes,* París, 1953, 241; M. Pontet, *op. cit.* (nota 17), 430. El papa Nicolás I, *Ep.* 86, al emperador Miguel (PL 119,951D-952B). Cf. también H. Rahner, *Navicula Petri:* ZkTh 61 (1947), 3-20, 30s.

[29] Cf. Paciano de Barcelona, *Ep.* 2, 4 (PL 13,1059); Agustín, *En. in Ps* 147, 19 (PL 37,1929); M. Comeau, *S. Augustin, exégète du IV^e Évangile,* París, 1930, 348;

lismo de las cifras 12 y 72: 12, cifra de los hijos de Jacob, de los que salieron las tribus de Israel, o de los apóstoles, de los que procede el nuevo pueblo de Dios, viene de la multiplicación de tres por cuatro y significa la fe en las tres divinas personas esparcida por las cuatro partes del mundo [30]; 72 (70) ha significado siempre en el AT, en la tradición judía, en el NT (los discípulos) y en la tradición cristiana, la totalidad de los pueblos y la idea de universalidad [31]. La literatura patrística y eclesiástica está llena de estos diferentes simbolismos. El doble valor de la expresión a que nos hemos referido —universalidad-ortodoxia— permaneció vivo durante la Edad Media. La Escolástica en su época primera y en su madurez ligó la idea de catolicidad a la de fe. Este uso le llegó de la tradición, y, más particularmente, de Boecio, quien, al comienzo de su *De Trinitate,* abundantemente leído y comentado, había escrito: «Ea fides (christianae religionis) pollet maxime ac solitarie, quae cum praeter universalium praecepta regularum, quibus eiusdem religionis intelligatur auctoritas; tum propterea quod eius cultus per omnes pene mundi terminos emanavit, catholica vel universalis vocatur» [32]. La categoría de *fides catholica* se hacía con utilización de otras preferencias, como el símbolo *Quicumque* y más de un canon conciliar, pero es ciertamente la referencia a Boecio la que autoriza a Abelardo y su escuela a hablar de la *fides catholica* como caracterizada por estos dos rasgos de universalidad: se impone a todos y está extendida por todas partes [33].

Los grandes escolásticos siguieron este camino. Nos referiremos aquí sobre todo a Alberto Magno y a Tomás de Aquino. Para ellos, «católico» significó, en primer lugar, no un valor de orden cuantitativo, numérico, sino la plenitud del pan de vida que es Cristo y que la Iglesia comunica por la fe y los sacramentos de la fe [34]. La catolicidad está en la esencia

textos patrísticos en Hurter, *SS. Patrum Opusc. sel.,* vol. 27, 187. Cf. Y. Congar, *Pentecôte,* París, 1956, 130s; H. de Lubac, *Catholicisme,* cap. II, 28s; J. Travers, *Le mystère des langues dans l'Église:* MD núm. 11 (1947), 15-38.

[30] Agustín, *En. in Ps* 86, 4 (PL 37,1104); Gregorio Magno, *Mor.,* I, 14-19 (PL 75,535B). Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale,* IV, París, 1964, 24.

[31] Ireneo, *Adv. haer.,* III, 22, 3 (PG 7,958A). Cf. E. Peterson, *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum:* ThZ 7 (1951), 81-91.

[32] *De Trin.,* I (PL 64,1249). Sobre la gran difusión de los *Opuscula sacra* de Boecio, cf. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius «De Trinitate»,* Breslau, 1926, 15-31; M.-D. Chenu, *La Théologie au XII^e siècle,* París, 1957, 142-158 (sobre todo, 154s).

[33] Pedro Abelardo, *Introd. ad Theol.,* I, 4 (PL 178,986C: hay que corregir «catholicorum» por «haereticorum»); Rolando Bandinelli (Alejandro III). Cf. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands,* Friburgo, 1891, 14; «Scholastik» 12 (1937), 7, y el mismo Pedro Lombardo. Sin olvidar el comentario de Gilberto de la Porrée sobre el *De Trin.* (PL 64,1261CD).

[34] Cf. J. D. Labrunie, *Les principes de la catholicité d'après S. Thomas:* RSPhTh 17 (1928), 633-658. Los principales textos de Alberto Magno son: *III Sent.,* d. 24,

profunda de la Iglesia antes de aparecer en su extensión. La Iglesia y la fe tienen en esto las mismas propiedades, ya que la Iglesia es la «congregatio fidelium». Ahora bien, la fe es *universalis,* especificada por la totalidad; por un lado, porque se dirige a todos y es de hecho predicada en todas partes; la fe no es ni una ideología particular ni el principio de un culto particular, limitado a un pueblo. Por otro, la fe enuncia la verdad de la relación religiosa con el Dios verdadero, principio y fin de *todas* las cosas, y tiene en sí con qué responder, en el plano de las respuestas últimas, a la *totalidad* de las aspiraciones del hombre. «Et ideo regulae eius universales dicuntur, utpote totam vitam hominis et omne quod ad ipsam quolibet modo pertinet, continentes et ordinantes» (Tomás de Aquino, *In Boet.).* Que esta plenitud esté contenida en Cristo, sabiduría de Dios y salvador universal, es algo que Tomás de Aquino no deja de proclamar y que expone en la III parte de la *Summa* [35]. Nosotros volveremos sobre ello.

En los siglos XIV y XV fueron tratados estos temas, siguiendo a Ockam, más que en un marco eclesiológico, en el de la epistemología teológica de las «veritates catholicae», es decir, de las verdades que es universalmente necesario creer y cuya negación supondría separación o herejía [36].

Sin embargo, a lo largo de toda la Edad Media, e incluso todavía en esa última época de crisis y disociación, la idea de *Ecclesia universalis* había seguido estando presente en todas las mentes. Tal idea procedía de la convicción neotestamentaria, tan frecuente entre los Padres, de que existe una Iglesia *única,* destinada a todos los hombres, como existe un solo Dios, un solo Cristo, una sola salvación [37]. Esa idea había sido formulada en Occidente sobre todo por Gregorio Magno y había tenido un momento de gran favor en la época carolingia, pero se encuentra en el trasfondo de la idea de la Iglesia compartida por todos [38]. Se podía llamar

a. 6 (Borgnet, 28, 457); *De sacrificio missae,* II, a. 8, n.° 5; a. 9; III, a. 6 (38, 60; 65; 103); *Com. in Mt,* 16, 19 (20, 641b); *In Lc* (23, 348, universalidad en el tiempo, y 478, universalidad en el espacio). Principales textos de Tomás de Aquino: *IV Sent.,* d. 13, q. 2, sol. 1; *In Boet. de Trin.,* q. 3, a. 3; *In I^am Decret.,* c. 1; *In Symb.,* a. 9; *In Eph,* c. 4, lect. 2; finalmente, los textos sobre la gracia capital de Cristo, cf. *infra.*

[35] A este respecto, desde el punto de vista de la síntesis tomista, suscribimos lo que ha expuesto con profundidad M.-J. Le Guillou, *Le Christ et l'Église. Théologie du Mystère,* París, 1963, que utiliza en particular los comentarios escriturísticos de Tomás de Aquino y sus prólogos, donde se expresa esta síntesis.

[36] Cf. Y. Congar, *La Tradition et les traditions,* I: *Essai historique,* París, 1960, 129s (notas p. 172); J. Beumer, *La Tradition orale,* París, 1967, 112s.

[37] Cf. *supra,* 410ss.

[38] Todavía no se ha escrito la historia completa. Cf. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia,* I, Roma, ²1946, 102s, 123s (Gregorio Magno); Y. Congar, *Ecclesia ab Abel,* en *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Hom. K. Adam), Düsseldorf, 1952, 79-108; íd., *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle,* en *L'Episcopat et l'Église universelle,* París, 1962, 227-260; J. Beumer, *Das*

Iglesia —o cuerpo místico [39]— la totalidad de los hombres salvados o, en una palabra, todo el ámbito de la redención en cuanto efectivamente recibida. La catolicidad de la Iglesia era la misma que la de la gracia y de la redención. Se trata, pues, de una noción de catolicidad más cristológica que eclesiológica.

El concepto de catolicidad se hizo más estrictamente eclesiológico en la apologética antiprotestante y en la enseñanza escolar que se derivó de ella. Al principio, al menos, cabía tomar contra la Reforma la antigua idea del carácter particular de la herejía frente a una Iglesia establecida en todos los países y que, en ese mismo momento, conocía, más allá de los mares, una nueva expansión misionera. Los primeros apologistas católicos insistieron, pues, en la universalidad moral que implicaba a la vez el gran número de fieles, la trascendencia en relación con las particularidades nacionales y la perpetuidad en el tiempo [40]. La catolicidad cualitativa de la fe estaba entonces bastante olvidada, si se exceptúa a Suárez. En los siglos XVII y XVIII se insiste en la universalidad local, a la que Tournély llega a reducir la catolicidad. Una vez más, para obtener una apologética eficaz, se entiende esta nota en el sentido de una universalidad moral y relativa, es decir, superior a la que realiza actualmente cualquier otra comunión cristiana. Las dificultades encontradas ha llevado a los apologetas modernos a tratar esta nota, como la de la santidad, de manera negativa [41].

Las dificultades de una prueba apologética y, sobre todo, más profundamente, las exigencias de una eclesiología más teológica y cristológica produjeron al principio del siglo XX la vuelta a una concepción más esencial y más cualitativa de la propiedad de catolicidad. Esta línea ha sido seguida por A. de Poulpiquet, Y. Congar, H. de Lubac, S. Tyszkiewicz, Ch. Journet [42]. Hoy día se trata menos de apologética y más de cristología. No se busca demostrar a los demás que tenemos razón contra ellos, sino de comprender y manifestar el misterio de la Iglesia. Esta no es abordada tan sólo como sociedad («tan visible y perceptible como la república de

Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas d. Ehrw.: «Scholastik» 28 (1953), 40-56; Y. Congar, *Ecclésiologie du Haut Moyen-Âge,* París, 1968; H. Berresheim, *Christus als Haupt der Kirche nach d. hl. Bonaventura. Ein Beitrag zur Theol. d. Kirche,* Bonn, 1937, 344s; M. J. Wilks, *The Idea of the Church as «Unus homo perfectus» and its Bearing on the Medieval Theory of Sovereignty,* en *Miscellanea Historiae ecclesiasticae,* Lovaina, 1961, 32-49. Pero la historia de esta idea es en realidad coextensiva a la de la eclesiología entre los siglos VI y XVI.

[39] Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.,* III, q. 8, a. 3.

[40] Cf. G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme,* Gembloux, 1937, 212s.

[41] G. Thils, *op. cit.,* 247s.

[42] Cf. G. Thils, *op. cit.,* 250s; S. Jaki, *Les tendences nouvelles de l'Ecclésiologie,* Roma, 1957.

Venecia o el reino de Francia», como diría Belarmino), sino como realidad *sui generis,* que es preciso ver en la dependencia de sus causas divinas, como hace la constitución *Lumen gentium* (cap. I). De puramente exterior y sociológica, la idea de catolicidad está volviendo a ser interior y cristológica.

La consideración exclusiva o dominante de la universalidad local o numérica conducía a no ver la catolicidad más que como la extensión de la unidad. Una catolicidad cualitativa asume mejor la consideración de la aportación de las personas y valora mejor los aspectos de diversidad. Exige todo esto una época como la nuestra, caracterizada por el renacimiento misionero y después por el redescubrimiento de Oriente y por el ecumenismo. En esta línea buscaremos en lo que sigue la inspiración para una teología de la catolicidad.

2. *Teología de la catolicidad*

Debe tratarse verdaderamente de una *teo*-logía. Para los Padres no significa tan sólo una propiedad fenoménica de la Iglesia considerada como sociedad que se manifiesta en la historia humana; se trata de un predicado que pertenece a la Iglesia en razón de la naturaleza profunda que recibe de sus causas divinas y de su Señor, Jesucristo. Debemos seguir esta línea tradicional de reflexión, adoptada también por la constitución conciliar *Lumen gentium.* Sin embargo, la naturaleza propia de la catolicidad exige que le reconozcamos una fuente desde arriba y otra desde abajo: la Trinidad de Dios y la naturaleza humana.

a) Las fuentes de la catolicidad en la Trinidad.

Cuando Pablo invita a los cristianos a una oración *católica* y proclama que existe en Dios una voluntad universal de salvación, justifica su afirmación por la unicidad de Dios y de su mediador: 1 Tim 2,1-5; cf. Rom 3,29-30; 10,12; Ef 4,4-6. Por ser Dios único, por ser él la razón única soberana por encima de todas las cosas, su designio es universal. Si Dios hace algo a su imagen, lo hará a la vez uno y universal. Conviene que sigamos la realidad de este designio en el marco de las apropiaciones a cada una de las personas divinas.

α) «Dios», con cuyo nombre designa la Sagrada Escritura al Padre, quiere un mundo que llegue a su término. Su proyecto, en cuanto procede de él, es que todos los hombres consigan su fin en la vida. Desde que ese designio entra en el terreno de la realización efectiva, se encuentra con la libre voluntad de los hombres, capaz de resistirle. Dios quiere, pues, con

una voluntad efectiva y que se llama consecuente [43] la salvación real de aquellos que no rehúsan su alianza. El tiempo de la historia es un tiempo dejado al ejercicio de la libertad de los hombres y marcado por la paciencia de Dios (2 Pe 3,9). Dios quiere igualmente, con la misma voluntad por la que mantiene su designio de éxito final a pesar del pecado, el medio universal de salvación que es Cristo y, por el mismo dinamismo que realiza la misión del Verbo encarnado, quiere la Iglesia y la dota de todo lo que es necesario para que sea eficazmente el sacramento universal de un éxito que, tras el pecado, se debe llamar redención y salvación.

β) Jesucristo, en efecto, es por naturaleza (unión de una naturaleza humana individual con la hipóstasis de la segunda persona) y es constituido por designación divina principio universal de salvación. ¿Qué significa «de salvación»? Significa «de redención» del pecado [44]. Dios mantiene su designio de alianza a pesar del pecado, y ese designio de alianza afecta al mundo entero, por medio de los hombres, que arrastran al cosmos en su destino. Pero la salvación no es sólo «salvamento» de la perdición. Significa el llegar de la criatura a aquello para que fue hecha; significa la consumación de aquello a que aspira siendo ella incapaz de dárselo. No se pueden separar naturaleza y gracia; es justamente la naturaleza lo que la gracia cura y eleva; es la naturaleza lo que el don gratuito y «sobrenatural» hace llegar a lo que esa naturaleza desea oscuramente sin poder dárselo a sí misma. No se puede separar la salvación sobrenatural de los hijos de Dios por la gracia y la consumación del cosmos conforme a su anhelo profundo: cf. Rom 8,19-23.

En Cristo y por Cristo se ha comprometido Dios definitivamente a procurar a la totalidad de la humanidad y del mundo, a pesar del pecado que exige satisfacción, la plenitud del cumplimiento de sus aspiraciones profundas. Por eso habla Pablo de la misión de la obra de Cristo en términos de totalidad: «Porque plugo a Dios hacer habitar en él toda la plenitud y reconciliar por él todas las cosas (τὰ πάντα), en la tierra y en los cielos, pacificándolas por la sangre de Jesús» (Col 1,19-20); «el misterio de su voluntad (...): recapitular en Cristo todas las cosas (τὰ πάντα) tanto celestes como terrenas» (Ef 1,9.10). Este proceso, cuyo fin es la escatología misma, ha comenzado ya y está definitivamente comprometido en Jesucristo [45].

[43] Cf. Juan Damasceno, *De fide orth.*, II, 29 (PG 94,968s); Tomás de Aquino, *I Sent.*, d. 46, q. 1; *De verit.*, q. 23, a. 2; *S. Th.*, I, q. 19, a. 6 ad 1.

[44] Cf. Is 53,10ss; Mc 10,45; Mt 26,28. Por muchos = por todos: 2 Cor 5,14s; 1 Tim 2,6; 4,10; 1 Jn 2,1s; J. Jeremias, *πολλοί:* ThW VI, 536-545.

[45] Nos permitimos remitir para esto y para lo que sigue a nuestros dos estudios: *Le Christ, chef invisible de l'Église visible, d'après S. Paul,* en *Problèmes actuelles de Christologie,* Brujas, 1965, 367-395, y *La Seigneurie du Christ sur l'Église et sur le monde:* «Istina» 4 (1959), 131-166. Los dos reproducidos en *Jésus Christ, notre*

La realeza sacerdotal de Cristo es total; su ejercicio pleno producirá el reino. Esa realeza no se ha ejercido en la tierra más que parcialmente, primero en el plano espiritual, en los hombres que la han acogido en la fe, y en el plano cósmico, de modo milagroso, como señal de la verdad de la promesa que nos ha sido hecha de una restauración universal [46]. La Iglesia participa del poder real de Cristo según su condición terrena; participa según lo que le ha sido dado y sólo en cuanto mediadora, mientras que Cristo, incluso cuando no ejerce la plenitud de su poder, es principio y fuente, cabeza y señor. Tratándose de Cristo mismo, la diferencia que acabamos de expresar entre el ejercicio efectivo, provisionalmente limitado, de su poder, y la extensión absolutamente universal de éste, aparece hasta en la manera en que se expresa Pablo. El Apóstol habla siempre de Cristo como cabeza, κεφαλή, pero expresa la relación que la Iglesia tiene con él por medio de la categoría de cuerpo, σῶμα, y la relación que tiene con él el cosmos como tal, por medio de la categoría de πλήρωμα, plenitud o totalidad [47]. En todo caso, la revelación, interpretada y sistematizada des-

Médiateur, notre Seigneur, París, 1965, 145-247. Cf. igualmente A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes,* París, 1966.

[46] Cf. Act 3,21; Rom 8,19; 2 Pe 3,13; Ap 21,1.27; Is 65,17; 66,22.

[47] Los estudios realizados sobre estos dos términos, en especial sobre el segundo, no han cerrado la discusión; la referencia a esos estudios puede encontrarse en nuestros artículos anteriormente citados (nota 45) y en Witte, mencionado *supra,* nota 1. La idea subyacente a la palabra πλήρωμα, ¿procede de la gnosis (H. Schlier), del estoicismo (J. Dupont, P. Benoit, quien recurre también al AT) o de los escritos sapienciales del AT (A. Feuillet)? Desde el punto de vista que aquí nos interesa, el debate se refiere sobre todo a las relaciones entre el πλήρωμα cósmico y el σῶμα eclesial. P. Benoit acentúa la diferencia e incluso la distancia que existe entre los dos. J. L. Witte, tras haber interpretado el πλήρωμα de Col 1,19 refiriéndolo no a la presencia creadora de Dios, sino a la plenitud de gracia, disminuye mucho la distancia y hasta la diferencia entre la relación que Cristo mantiene con el mundo y la que mantiene con la Iglesia: el mundo no está lleno tan sólo de la presencia creadora de Dios, mientras que la Iglesia lo estaría tan sólo de la gracia de Cristo. Witte otorga, en consecuencia, una gran homogeneidad entre la catolicidad de la Iglesia y la plenitud que existe para el mundo en Cristo. Concede un carácter *corporal* a la gracia, sin explicarlo claramente, en virtud del cual la totalidad de gracia, de esta gracia corporal, llegaría ya en este mundo, particularmente a través de la eucaristía al cosmos. La plenitud de gracia de Cristo llega al mundo y lo hincha todo por medio de la Iglesia. La catolicidad es la participación de la Iglesia en el poder dinámico que Cristo, lleno de la plenitud de lo divino, puede ejercer sobre la humanidad entera y sobre el cosmos para recapitularlos.

Witte tiene el mérito de haber criticado con razón la forma en que un cierto número de distinciones podrían degenerar indebidamente en separaciones y oposiciones; así, la distinción entre πλήρωμα y σῶμα, plenitud de Cristo y catolicidad ontológica de la Iglesia, transformación espiritual y transformación corporal, condición terrena y condición celeste (reino) de la catolicidad. Sus afirmaciones poseen, pues, la verdad y el interés de una reacción contra posibles insuficiencias. Pero ¿no aproxima con exceso esas realidades que, con razón, no quiere disociar y oponer?

de el siglo XII en el capítulo de *Christo capite,* afirma que Dios puso en Cristo la plenitud de las energías por las cuales el mundo puede llegar a ser de nuevo un mundo del Padre, un mundo filial, desarrollado, vivo y en comunión. La Iglesia, cuerpo de Cristo, es la comunión de los hombres, que habiendo aceptado a Cristo como su maestro por la fe, han sido unidos a su cuerpo pascual de muerte y resurrección, su cuerpo sacrificado y glorificado por el bautismo y, sobre todo, por la eucaristía. El principio de la transfiguración total de los hombres actúa ya en la Iglesia: es el principio propio de su existencia. El cosmos será transformado por una nueva intervención de Cristo, el Señor. Respecto a él, no tiene la Iglesia más que una promesa, un germen, y eso en la gracia pascual y, sobre todo, en la eucaristía. En cuanto a los hombres, hay ya en la Iglesia, en la verdad que le ha sido entregada, en los sacramentos, en los tres ministerios: profético, real y sacerdotal (cuya realidad supera su forma jerárquica), medios con los que hacer plenamente de todo hombre un hijo de Dios, orientado a la resurrección corporal y a la gloria.

Todo esto procede de Cristo, lleno por Dios de las energías con las que puede ser, para la humanidad entera y, a su modo, para el cosmos todo, τὰ πάντα, un principio de existencia lograda según el plan de Dios, en lo natural y en lo sobrenatural. En Cristo y por Cristo ha sido constituido una especie de tesoro objetivo de existencia salvada. Cristo es, por su plenitud de gracia, por su poder real y sacerdotal, por su carácter de nuevo Adán y de cabeza, el fundamento de la catolicidad de la Iglesia.

γ) El Espíritu Santo fue enviado a los apóstoles y dado a la Iglesia como su alma. No realiza una obra distinta de la de Cristo, pero la lleva a cabo desde el interior de cada persona. El Espíritu, idéntico en todos, apropia a cada cual la riqueza de Cristo y hace que los diversos dones, las iniciativas de cada uno y de todos colaboren a la unidad. El Espíritu no sólo coloca en el interior de cada uno el tesoro de vida constituido según Dios en Jesucristo y en las «reliquias» eclesiales de su encarnación redentora, sino que hace presente a los demás miembros y hace confluir hacia la construcción de todo el cuerpo los dones personales de todos y de cada uno, incluso de aquellos que no pertenecen *visiblemente* al cuerpo eclesial; porque el Espíritu penetra el mundo entero y suscita en él la verdad y el bien [48]. Así, por el Espíritu Santo asume la catolicidad las particularidades sin destruirlas; la catolicidad es, pues, más que la extensión indefinida de una unidad monista; es la asunción de los frutos de la plura-

[48] La tradición y la liturgia aplican al Espíritu Santo lo escrito sobre la sabiduría: Sab 7,22-8,7. Pedro Damiano escribe: «Los miembros de la Iglesia están unidos entre sí por una conexión tan estrecha de caridad, que la Iglesia, por su misterio, aparece una en muchos y entera en cada uno de ellos» *(Opusc.,* XI: *Dominus vobiscum,* cap. 5 [PL 145,235]).

lidad de los sujetos personales por el camino de la comunión. Por el Espíritu Santo, la fuente de la catolicidad desde abajo se encuentra y se une con su fuente desde arriba.

b) La fuente de la catolicidad en la naturaleza humana y en el cosmos.

La plenitud que está en Cristo no se comunica a una humanidad vacía e inerte. Hay ya una fuente de riqueza en el hombre, en la naturaleza humana. Al hablar de «naturaleza humana» no adoptamos ninguna concepción sistemática de «naturaleza»; basta que exista un dato común a todos los hombres, de tal manera que, por existir y realizarse según ese tipo, puedan ser llamados hombres, es decir, se reconozcan entre sí como seres que comparten la humanidad.

Este dato común es uno y, sin embargo, extraordinariamente variado y se personaliza en numerosos sujetos originales, cada uno de los cuales tiene sus proyectos, sus sentimientos y sus ideas, sus realizaciones, sus valores propios, su herencia y sus tesoros, ya se trate de sujetos individuales, personales en el sentido fuerte del término, ya de sujetos colectivos, grupos étnicos, lingüísticos o culturales, que son también como tales creadores y sujetos de valores. Es la inmensa variedad que adopta el rostro del hombre y que representa la riqueza de una humanidad única. Sin embargo, la humanidad como tal, el hombre como unidad [49], no se enriquece con este cúmulo de valores más que si entre los sujetos que son sus portadores se produce un intercambio, una comunión. Se necesita una totalización no de tipo mecánico, en la cual los sujetos serían sacrificados, sino a modo de comunión. Desde el punto de vista religioso, todo eso debe ser referido a Dios, y dado que Dios ha realizado su proyecto de alianza en Cristo y en la Iglesia, todo eso debe llegar a ser la plenitud de ese cuerpo de la alianza: «ut in Abrahae filios et in israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo» [50].

Esta humanidad es cósmica e histórica. Cósmica en el sentido de que está ligada al universo total, de la misma manera que este universo está vinculado con ella. Los dos son solidarios para la realización a la que los

[49] Se verifica la sentencia de Pascal: «La sucesión entera de los hombres, durante el transcurso de tantos siglos, debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste siempre y que aprende continuamente» *(Fragment d'un Traité du Vide* [ed. Brunschvicg, 80]). La idea, en cuanto al fondo, es tradicional: Hipólito, *De Christo et Anti-christo,* cap. 3; Agustín, *De vera relig.,* 27, 50; *Lib. de div.,* quaest. 83, q. 53; Tomás de Aquino, *In Rom,* c. 5, lect. 3; *S. Th.,* I-II, q. 81, a. 1. Cf. *infra,* nota 68.

[50] Oración después de la cuarta profecía en el antiguo rito de la vigilia pascual; cf. const. *Lumen gentium,* 13.

orienta su dinamismo. En efecto, por una parte, el universo tiende hacia el hombre. En el hombre, la materia del cosmos, del que está hecho su cuerpo, accede a la conciencia, a la libertad, a la cualidad hipostática o personal de la existencia, que es la forma más alta de ser. Así, en el hombre y por el hombre, alcanza la materia del cosmos la posibilidad de la adoración y del sacrificio. Es una ascensión impresionante que recorre todos los grados del ser y de la vida. Las plantas se alimentan de las sustancias minerales inanimadas, que en ellas se hacen vida. Los animales se alimentan de las plantas, que en ellos se hacen sensibilidad y movimiento. El hombre se alimenta de los animales y de las plantas; en él, el mundo se hace conciencia, amor, oración. El mundo tiene su sentido en el hombre y por el hombre. Pero el hombre no puede realizar la plenitud de aquello cuya posibilidad lleva dentro y a lo cual está llamado más que alimentándose sin cesar del mundo, tanto intelectual como físicamente. Superando en cuanto persona el cosmos material, el hombre sigue, sin embargo, ligado a él. El hombre no se realiza más que viviendo sin cesar del mundo y humanizándolo, atrayéndolo a sí y a su uso por la ciencia, la técnica y el trabajo.

La revelación bíblica manifiesta de un extremo al otro el más vivo y más completo sentimiento de esta unión existente entre el cosmos y el hombre. Esa unión es tal, que el hombre arrastra al mundo en su destino espiritual; en cuanto pecador, lo aboca a la corrupción; como hijo de Dios llamado a la gloria, lo eleva hacia la libertad y la paz. Por eso el programa de alianza que nos hace conocer la revelación concierne al mundo entero; Cristo, que es el centro de la realización de ese programa, es principio de renovación para el mundo entero [51]. En esta vida comienza la restauración de todas las cosas por el hombre y no afecta directamente más que a él,

[51] Sobre este aspecto cósmico de la redención de Cristo y, *positis ponendis,* de la misma Iglesia, cf., entre otros muchos estudios: E. Drinkwelder, *Vollendung in Christus,* Paderborn, 1934; Th. Michels, *Das Heilswerk der Kirche. Ein Beitrag zu einer Theologie der Geschichte,* Salzburgo, 1935; O. Bauhofer, *Die Heimholung der Welt,* Friburgo, 1936; F. Meister, *Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen,* Friburgo, 1938; H. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus,* Wurzburgo, 1940; A. Frank-Duquesne, *Cosmos et Gloire...,* París, 1947; G. Thils, *Théologie des réalités terrestres...,* I, París, 1947; A. D. Galloway, *The Cosmic Christ,* Londres, 1951; M. Thiel, *Anteil der vernunftlosen Geschöpfe an der Gottesverherrlichung des Menschen:* DTh 30 (1952), 185-200; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche,* Tréveris, 1955; V. Warnach, *Kirche und Kosmos,* en *Enkainia* (Miscelánea conmemorativa del octavo centenario de la Abadía de Maria Laach), Düsseldorf, 1956, 170-205; E. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'Universe,* París, 1959; E. Mersch y A. Auer, *op. cit.,* 496s (citados *supra,* nota 1); otras referencias en nuestro *Jésus-Christ* (cf. *supra,* nota 45), 237s y 240s (teólogos no católicos).

Sobre la exégesis de Rom 8,19-22, cf. también A. Viard, RB 59 (1952), 337-354; A. M. Dubarle, RSPhTh 38 (1954), 445-465.

pero esa restauración pertenece imprescriptiblemente a la orientación de la iniciativa de alianza de la que Cristo y tras él la Iglesia son garantía.

La humanidad es también histórica, lo cual quiere decir que se está realizando constantemente, animada por un permanente dinamismo de búsquedas y de realizaciones. Así, no basta cristianizar el mundo de una época o de un lugar determinados, aunque hay que asumir en Cristo una humanidad que cambia y avanza sin cesar (sin que, de hecho, todo avance signifique un progreso moral). Hay que incorporar al segundo y escatológico Adán toda la sustancia en expansión del primero.

Se ve así cómo es imposible comprender la catolicidad por una referencia exclusiva a algo aportado de fuera y de arriba. Cristo es plenitud de la Iglesia, pero por ella alcanza también su plenitud [52]. Agustín une los dos puntos de vista cuando comenta el salmo 19: *Accepisti dona in hominibus,* que Pablo (Ef 4,8) cita bajo la forma aparentemente divergente: *dedit dona hominibus* [53]. Ambas expresiones unidas son verdaderas. Cristo nos llena con su plenitud; pero en su cuerpo místico, que debe crecer hasta llegar a la plenitud (Ef 4,13), es completado o plenificado por nosotros. Cristo recibe, pues, de los hombres y de la creación. El contenido de su misterio es revelado por la Iglesia (Ef 3,8-12).

Esta verdad teológica, ligada a posiciones filosóficas correctas, tiene consecuencias de la mayor importancia en la manera de considerar las realidades terrenas, la vida y la obra del hombre en la historia, la relación de la Iglesia con el mundo [54]. Por tanto, habrá que estar abierto al esfuerzo humano, a las iniciativas del hombre, a los valores terrenos, con vistas a referirlos a Dios, recapitulándolos en Cristo, según el programa de Ef 1,10. Todo cristiano tiene esta ambición (tal era el lema de Pío X). Perc una sólida convicción en el sentido que estamos explicando exige el respeto y la estima de la obra humana y de las realidades terrenas en sí mismas, no sólo en su referencia formal a Dios. Es cierto que las cosas deben

[52] Cf. Ef 1,23: τοῦ πληρουμένου. Los exegetas no están de acuerdo ni para precisar cuál es el sujeto exacto, es decir, *quién* llena (Dios: H. Schlier; Cristo: P. Benoit), ni sobre si el sentido es pasivo o activo. La mayoría optan por el pasivo: Cristo es *también* llenado, plenificado; así, J. Armitage Robinson *(Ephesians,* 42s), J. Dupont *(Gnosis,* 1949, 419s), P. Benoit (RB [1956], 42), G. T. Montague *(Growth in Christ,* 1961, 109), etc., sin contar la enc. *Mystici corporis.*

[53] *En. in Ps* 67, 25 (PL 36,829s), y sobre todo *De Trin.,* XV, 19, 34 (PL 42, 1084): «Ipse ergo Christus, et dedit de coelo, et accepit in terra...». Cf. también Juan Crisóstomo, *In Eph,* c. 1, hom. 3, 2, e *In Col,* c. 2, hom. 6, 2 (PG 62, 26 y 339).

[54] Se leerá con provecho Testis (= M. Blondel), *La Semaine sociale de Bordeaux et le Monophorisme,* extr. de los «Annales de Philos. Chrét.», París, 1910. Es interesante subrayar, en la línea de un franco reconocimiento de la aportación de los *sujetos,* el pensamiento de Nicolás de Cusa, sobre el cual cf. E. Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu,* París, 1952, 154-181.

ser recapituladas en Cristo y referidas a Dios; así, pues, no deben encontrar su término en sí mismas ni el testigo de Cristo debe contentarse con reconocerlas y cultivarlas. Pero para ser referidas a Dios es primero preciso que existan en sí mismas y sean respetadas como tales. Nada hay menos «católico» que una cierta prisa apostólica, un clericalismo, aunque sea inconsciente, un confesionalismo estrecho, un espíritu «triunfalista» y, por último, el afán paternalista de regentarlo y uniformizarlo todo.

3. *La realización de la catolicidad*

La catolicidad debe realizarse por el encuentro de la plenitud de energías salvíficas dada en Cristo y operante en la Iglesia, con la plenitud potencial, progresivamente desarrollada, contenida en el hombre, inseparablemente unido al cosmos. Ya que Cristo es por derecho la cabeza de la plenitud del mundo, es preciso que lo sea también de hecho, y para eso, que los hombres le sometan su vida, sus creaciones, su uso del mundo. Esto se logra por la fe y por esa *consecratio mundi,* que es algo enteramente distinto de un gesto ritual, ya que consiste en el uso pleno del mundo, pero según Cristo.

Frente a este programa, la Iglesia es católica y no lo es todavía; aquí aparece de nuevo el estatuto del «ya y todavía no» que caracteriza toda su vida en el estadio terreno. La Iglesia es ya católica en virtud de su institución, en sus principios formales, en cuanto *Ecclesia congregans.* No lo es todavía, y debe estar constantemente llegando a serlo en su vida histórica, en cuanto *Ecclesia congregata.* En los dos casos la Iglesia no posee ni la propiedad de «Señor», que pertenece a Cristo, ni la de «cabeza»; la Iglesia no tiene más que lo que su Señor le permita, y ejerce un ministerio o una mediación, según el triple oficio mesiánico del profetismo, de la realeza y del sacerdocio. La catolicidad es, pues, una propiedad al mismo tiempo actual y virtual, es una propiedad dinámica, dada y por efectuar *(Gabe* y *Aufgabe,* «don» y «tarea»).

Por eso la catolicidad corresponde a la Iglesia incluso cuando ésta está todavía reducida a ser aparentemente algo muy pequeño, como dice la constitución *Lumen gentium:* «Populus ille messianicus, quamvis universos homines actu non comprehendat, et non semel ut pusillus grex appareat, pro toto tamen genere humano firmissimum est germen unitatis spei et salutis» (núm. 9). La catolicidad es un atributo de toda Iglesia, incluso local. Más aún: cada fiel es «católico». Esto supone evidentemente, por una comunión verdadera, activa y profunda, una presencia de lo universal y del todo en cada realización particular del único cristianismo (véanse las referencias dadas en página 408, nota 85). Esta relación a lo universal distingue a la Iglesia de la secta, porque lo que constituye a la secta no

es el número reducido como tal; algunas, en efecto, tienen medios muy superiores a los de la Iglesia. Lo que constituye la secta es la falta de referencia a la totalidad: falta de referencia de textos bíblicos particulares al conjunto y al centro de la revelación, según la «analogía de la fe»; falta de situar unos hechos particulares de la vida en una estructura de conjunto; falta de ver la relación entre la Iglesia como orden sagrado de santidad y de salvación, con el mundo, la cultura, la historia humana, a la que no se intenta asumir y salvar. Existe cierta tensión en la Iglesia entre las exigencias de la santidad, que la sitúan aparte, y la llamada al universalismo, que exige vivir en el mundo, por el mundo y, en algún sentido, para el mundo [55]. La secta sacrifica esta segunda realidad a la primera, interpretada por lo demás de manera discutible. La Iglesia aparece siempre toda ella, como institución santa, por doquiera que existe, y está con un dinamismo de alcance universal. La Iglesia se sabe llamada a la totalidad. Esto es lo que se expresa cada vez de forma más clara en la idea, asumida por la constitución *Lumen gentium,* de la Iglesia como sacramento universal de salvación [56]. Así, pues, la Iglesia, ya esté en situación de diáspora o de permanencia, de comienzo o de presencia larga y fecunda, es siempre un germen de vocación universal.

La universalidad de extensión entre todos los pueblos le ha sido prometida en los anuncios proféticos del AT [57] y le fue asignada como tarea por el Señor resucitado [58]. Tal universalidad sigue siendo siempre algo por realizar, ya que la humanidad no deja de crecer y de revelar, como el mismo mundo, nuevas dimensiones, profundidades todavía no exploradas. Esto muestra que, por parte de su materia, la catolicidad cualitativa y la cuantitativa son indisociables. No se las puede oponer; hay que mantener-

[55] Punto expuesto de una manera interesante por H. Schmidt, *Die Kirche. Ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung in ihrem Unterschiede von Sekte und Häresie,* Leipzig, 1884. No tratamos aquí realmente el interrogante de la distinción entre Iglesia y secta, cuestión que debería ser enfocada desde diferentes puntos de vista y que ha dado lugar a una bibliografía considerable.

[56] Idea expuesta en *Lumen gentium,* 1, 8, 17, y patrocinada en particular por O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament,* Francfort, 1953 (trad. española: *La Iglesia como sacramento original,* San Sebastián, 1965); H. de Lubac, *Méditations sur l'Église,* París, 1953, 157s; K. Rahner, *Kirche und Sakramente,* Friburgo, 1960 (trad. española: *La Iglesia y los sacramentos,* Barcelona, 1967); E. Schillebeeckx, *De sacramentale Heilseconomie,* 1952; íd., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* San Sebastián, 1965. Cf. B. Willems, *Der sakramentale Kirchenbegriff:* FZPhTh 5 (1958), 274-296; Y. Congar, *L'Église, sacrement universelle du salut:* «Église vivante» 18 (1966) (repr. en *Cette Église que j'aime,* París, 1968, 41-63); P. Smulders, *La Iglesia como sacramento de salvación,* en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II,* 377-400.

[57] Abrahán (Gn 22,18, con vistas a Cristo: Gál 3,16s), Isaac (Gn 26,4) y Jacob (Gn 28,14). Cf. Is 2,2s; 54,1s; Miq 4,1s; Zac 8,20ss; Mal 1,11. Textos más formalmente mesiánicos: Sal 2,7s (= Heb 1,2), frecuentemente invocado por Optato y Agustín contra los donatistas; Sal 72 (71), 8.17; Is 49; Dn 2,35.

[58] Mt 28,18ss; Mc 16,15.17s; Lc 24,44-49; Act 1,8.

las juntas. Lo mismo ocurre si se considera la catolicidad por parte de la Iglesia misma: su catolicidad de extensión no es posible porque ella es auténticamente la institución surgida de la encarnación del Hijo de Dios y de Pentecostés.

a) La incorporación de pueblos y culturas. Catolicidad y misión [59].

En el párrafo que consagra la constitución dogmática *Lumen gentium* a la noción de catolicidad (núm. 13) se lee que el pueblo de Dios toma sus ciudadanos de todos los pueblos de la tierra. Como el reino de Cristo no es de este mundo, sino que le trasciende por sus principios, la Iglesia no entra en concurrencia con los pueblos de la tierra y no priva a ninguno de ellos de nada de su patrimonio temporal, «sed e contra facultates et copias moresque populorum, quantum bona sunt, fovet et assumit, assumendo vero purificat, roborat et elevat». En esto, «la Iglesia recuerda el deber de recoger con el rey, a quien fueron dadas en herencia las naciones (cf. Sal 2,8), y en cuya ciudad deben aportar sus dones y sus presentes esas naciones (cf. Sal 71,10; Is 60,4-7; Ap 21,24)». He aquí un magnífico programa que el apostolado católico tiene conciencia cada vez más clara de deber realizar [60].

Esto está ligado con el pleno reconocimiento de la calidad de sujetos a las personas individuales o colectivas llamadas a entrar en el pueblo de Dios. Si se las trata prácticamente como objetos, no se les pedirá más que obediencia y receptividad; se tiende a confundir unidad y uniformidad y a imponer desde arriba, en todas partes, normas en las que no ha tenido ocasión de expresarse en ningún momento el carácter propio de las personas en su acercamiento a Dios. Es un hecho que ésa ha sido con frecuencia en el pasado la tendencia de Roma [61]. Es cierto que en tal tenden-

[59] Para lo siguiente, cf. Ch. Bourgeois, *L'appel des races au Catholicisme:* «Xaveriana» (enero y octubre 1933); J. Neuer e Y. Congar, citados *supra,* nota 1; A. Rétif, *Catholicité* = Je sais, je crois, París, 1956 (hay trad. española); Pío XII, *L'Église et les cultures:* «Église Vivante» 10 (1958), 444-452 (textos); V. C. Vanzin, *L'evangelizzazione delle culture,* Parma, 1958; *Catolicidad y responsabilidad misionera:* «Misiones Extranjeras» 9 (1962), 3-109; U. Valeske, *Votum Ecclesiae,* Munich, 1962, 180s (bibliografía).

[60] Cf. el decreto del Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia, números 9 y 19-22.

[61] La tendencia a uniformizar es sensible al final del siglo IV. Cf. S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church,* Londres, 1953, 97s; F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus,* Munich, 1940. Algunas referencias: Siricio, *Ep. 10 ad Gall.,* ep. 2, 7 (PL 13,1887s); Inocencio I, *Ep.* 25, 1, a Decencio, en marzo de 416 (PL 20,551); León Magno (Heiler, 218), Zacarías (Heiler, 232). Tendencia frecuentemente apoyada por los concilios locales (por ejemplo, Vannes, 463; IV de Toledo) o por los príncipes (Pepino el Breve, Carlomagno).

cia se expresa un cierto «tuciorismo» paternalista al que casi nunca faltan aparentes razones. ¿Se expresa en esa tendencia la verdadera catolicidad? Cabe dudarlo. Por eso la tradición auténtica no habla en este sentido, sino que ha proclamado siempre que, salvada la unanimidad en la fe, había que respetar una amplia diversidad en las costumbres [62]. No deja de ser notable que aparezca una diversidad considerable incluso en la expresión del testimonio apostólico (los cuatro evangelios; Juan y Pablo...), en las costumbres observadas por los apóstoles (véase lo que dice Ireneo incluso a propósito de la fecha de la celebración pascual, a pesar de ser ésta el signo clásico de la unidad) [63], en la organización y el régimen de las iglesias. Si la unidad, lo mismo que la santidad y la apostolicidad de la Iglesia deben ser *católicas,* «según el todo», su ley no puede ser la de una uniformidad niveladora y empobrecedora, sino la de una *comunión* en la que cada uno siga siendo y aporte lo que él es [64]. Esto supone, por una parte, una pneumatología que evite el reproche un poco masivo de «cristomonismo» que nos dirigen los ortodoxos, y por otra, una teología de las iglesias locales, de la que estos últimos años nos han aportado valiosos esbozos [65].

[62] Cipriano: Concilio de Cartago, 256 (Hartel, I, 435), resumido así por Agustín: «Censuit Cyprianus, licet, salvo iure communionis, diversum sentire» *(De bapt.,* III, 3, 5 [PL 43,141s]); el mismo Agustín, *Ep.* 54, 3, y 55, 18 (PL 33,200.220s); Gregorio Magno, frecuentemente, por ejemplo, en abril de 591; *Ep.* I, 41: «In una fidei nil officit sanctae Ecclesiae consuetudo diversa» (PL 77,497; MonGermHist, ep. I, 57); Tomás de Aquino (citado por León XIII, *Providentisimus* [cf. DS 3289]), *II Sent.,* d. 2, q. 1, sol. 3: «In his quae de necessitate fidei non sunt, licuit sanctis diversimode opinari, sicut et nobis». Tradición tomada por los papas modernos: León XIII, *Orientalium dignitas,* 30-X-1894; Pío XII, *Orientales Ecclesias,* 9-IV-1944; Juan XXIII, *Ad Petri cathedram,* 29-VI-1959, que cita el axioma atribuido a Agustín, si bien es de origen protestante, anglicano o luterano: «In necessariis unitas...». Cf. J. Vodopivec, *Unity in Diversity. The Problem of Reunion in Missionary Perspective:* «Euntes Docete» 13 (1960), 495-512; E. Lanne, *Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Église ancienne:* «Istina» 6 (1961-62), 227-253; íd., *Pluralisme et unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale:* «Istina» 14 (1969), 171-190.

[63] Ireneo, en Eusebio, *Hist. Eccl.,* V, 24, 9-18 (PG 7,1229s o 20,498s: K 97-100).

[64] Const. *Lumen gentium,* 13: «En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia, de tal modo que el todo y cada una de las partes aumentan a causa de todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad». Léase a este propósito J. Leclercq, *Catholica unitas,* en *La Communio des Saints* = Cahiers de VS, París, 1945, 38s.

[65] Sobre la pneumatología, cf. Y. Congar, *Pneumatologie et «christomonisme» dans la tradition latine:* EThL 45 (1969), 394-416, y H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir,* Münster, ³1968; íd., *Una mystica Persona,* Paderborn, ³1968 (trad. francesa: *L'Esprit dans l'Église,* 2 vols., París, 1969). Para la teología de la iglesia local, cf. W. Beinert, *Die Una Catholica und die Partikularkirchen:* ThPh 42 (1967), 1-21; E. Lanne, *L'Église locale: sa catholicité et son apostolicité:* «Istina» 14 (1969), 46-66; J. D. Zi-

Es evidente que, «salvo iure communionis», el espacio dejado a eventuales variaciones se extiende a todo aquello en lo que se ejerce la aportación de los sujetos personales o colectivos: costumbres y disciplinas, ritos de oración y liturgia, incluso teología. El decreto conciliar sobre el ecumenismo precisa a este propósito lo que insinuaba ya claramente la constitución *Lumen gentium* [66]. Desde el punto de vista de una teología de la catolicidad, hay que mantener a la vez lo que permite la trascendencia y lo que exige la inmanencia. Los principios de unidad de la Iglesia y, en primer lugar, la fe (cuyos datos elabora y sistematiza la teología) son trascendentes a sus traducciones históricas, pero se traducen *en* esas formas históricas concretas. La Iglesia, dice Benedicto XV [67], no es ni latina, ni griega, ni eslava; es católica, pero su catolicidad se realiza en el espacio humano de la latinidad o en el del mundo griego. Esto implica, por una parte, que no se identifique la catolicidad con ninguna de sus formas particulares; pero implica también, por otra, que no se la reduzca a una especie de común denominador vacío de sustancia; la Iglesia, trascendente en relación con esas formas particulares, las comprende y debe asumirlas en toda su posibilidad. La aplicación de estas ideas a la teología exigiría algunas revisiones particulares. Tomada en abstracto, esa aplicación no ofrece en principio mayores dificultades [68]. En la coyuntura presente, la desintegración de esa especie de *koiné* doctrinal que ha representado la Escolástica durante mucho tiempo y después, de manera más general, la explosión de la cultura, así como la menor influencia del magisterio en el mismo momento en que muchas cosas son cuestionadas, hacen que el pluralismo teológico aparezca a la vez como una necesidad e incluso como un bien y como algo muy delicado si se quiere preservar la unidad de la fe, la posibilidad de ejercicio del magisterio y la de la catequesis y la predicación.

El programa de la catolicidad como algo por realizar está en el centro mismo de toda teología de la misión o de las misiones en el sentido habitual de este plural. Se trata de que el reino de Cristo por la fe sea ya en

zioulas (ortodoxo), *La communion eucharistique et la catholicité de l'Église:* ibíd., 67-88; H. Legrand, *Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église,* en *Vatican II. La charge pastorale des évêques,* París, 1969, 103s.

[66] Cf. *Decreto sobre el ecumenismo,* 4, 14-18, sobre todo 16s; *Lumen gentium,* 13 y 23 al final, que señala al mismo tiempo las exigencias de la unidad. Cf. *Decreto sobre las Iglesias orientales,* 2, con cita en nota de 19 documentos pontificios escalonados entre los siglos XI y XIX, y también los núms. 5 y 6.

[67] «Motu proprio» *Dei Providentis,* 1-VI-1917 (AAS 530); cf. Pío XI, enc. *Vigilanti cura,* 14-III-1937, núm. 4.

[68] Cf. Y. Congar, *La Foi et la Théologie* = Le Mystère chrétien 1, París, 1962, 197-206. H. Koster observa que en la reivindicación de una teología «china», «hindú», etc., no se trata simplemente de la «acomodación», sino de la vitalidad de la teología misma: *Akkommodation oder Theologie?:* ThQ 139 (1959), 257-269.

este mundo lo menos inadecuado posible a la realeza sacerdotal que Cristo recibió del Padre y conquistó en la cruz. Se trata de dilatar la Iglesia a la medida de todo lo que debe ser tomado bajo el dominio de Cristo, restaurado y salvado por él en el hombre, en la compleja sustancia de Adán. Se trata, finalmente, de realizar la intención última del plan de Dios anunciada desde el principio en el «hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra». Porque en la revelación bíblica el fin corresponde al principio y, si la verdad de las cosas se desvela al final, está ya intentada desde el principio en el propósito de Dios, el «hagamos al hombre a nuestra imagen» tiene su cumplimiento en las bodas del cordero de que habla el Apocalipsis. Se trata de realizar, en Cristo y por su Espíritu, la unipluralidad de la naturaleza humana, de una única naturaleza hipostasiada en numerosas personas, como la naturaleza divina lo está en tres. El decreto del Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia dice: «Este designio (de Dios) es que el género humano entero forme un solo pueblo de Dios, sea unido visiblemente en un solo cuerpo de Cristo, entre en la construcción de un solo templo del Espíritu Santo. Por otra parte, esto exige la concordia fraterna y, de esa forma, responde al anhelo íntimo de todos los hombres. Así se cumple, por fin, la intención del Creador, que hizo el hombre a su imagen y semejanza, cuando todos aquellos que comparten la misma naturaleza humana, regenerados en Cristo por el Espíritu Santo, manifestando la gloria de Dios, podrán decir con un solo corazón: Padre nuestro» (núm. 7) [69].

[69] En nota se citan varios de los textos patrísticos siguientes: Ireneo y su doctrina de la recapitulación (cf. G. Nygren, *Manniskan och Incarnationem enlight Ireneus,* Lund, 1947 [trad. inglesa: *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus,* Edimburgo, 1959]); Hipólito, *De Antichristo,* 3: «Omnes volens omnesque salvare desiderans, omnes Dei filios praestare volens sanctosque omnes in unum hominem perfectum vocans...» (PG 10,732); *Benedictiones Iacob,* c. 7 (TU 38/1, p. 18, líns. 4s); Orígenes, *In Io,* tom. I, n. 16: «Tum enim cognoscendi Deum una erit actio eorum qui ad Deum pervenerint, duce eo Verbo quod est apud Deum: ut sic sint in cognitione Patris formati omnes accurate filii, ut nunc solus Filius novit Patrem» (PG 14,49D); Gregorio de Nisa dijo que al crear a Adán tenía Dios en la mente el Cristo total *(De hominis opificio,* 22, e *In Os,* tr. II, 9 [PG 44,205A-208A y 528A]). «Lo que fue es lo que será» *(In Eccl.,* I [PL 44, 632D-633C); una razón para admitir la apocatastasis es que, sin esto, la imagen quedaría imperfecta y el cuerpo de Cristo no conseguiría jamás su plenitud *(In illud: Tunc ipse Filius subicietur* [PL 44,1313A-1320A]). Agustín, *De sermone Domini in monte,* I, 41: «Diligamus quod nobiscum potest ad illa regna perduci, ubi nemo dicit; Pater meus, sed omnes uni Deo: Pater noster» (PL 34,1250). Cirilo de Alejandría, *In Io,* I: «Sumus enim omnes in Christo et communis humanitatis persona in ipsum reviviscit. Nam et novissimus Adam idcirco nuncupatus est... Habitavit enim in nobis, qui per naturam Filius est ac Deus ideoque in eius Spiritu clamamus: Abba, Pater! Habitat autem Verbum in omnibus in uno templo scilicet quod propter nos et ex nobis assumpsit, ut omnes in seipso habens, omnes in uno corpore, sicuti Paulus ait, reconciliaret Patri» (PG 73,161C; 161D-164A).

b) Ecumenismo y catolicidad.

No se puede asimilar la acción ecuménica a la actividad misionera aun cuando, en su fondo teológico, el ecumenismo proceda de la misma intención: realizar la plena catolicidad de la única Iglesia del Señor, ya que la división de los cristianos disminuye la realización de esta catolicidad, como reconoce el decreto del Concilio Vaticano II sobre el ecumenismo: «Las divisiones entre los cristianos impiden a la Iglesia realizar la plenitud de catolicidad que le es propia en aquellos hijos suyos que le pertenecen ciertamente por el bautismo pero se encuentran separados de su plena comunión. Más aún: incluso para la Iglesia es más difícil en esas condiciones expresar desde todos sus aspectos la plenitud de la catolicidad en la realidad misma de la vida» [70]. El Concilio habla con prudencia: no es que la Iglesia de Cristo pierda su propiedad esencial de catolicidad; lo que se ve afectado por la desunión es la realización de esa catolicidad. Sin embargo, la obra a realizar en este aspecto se presenta con otras condiciones que en la actividad propiamente misional.

El mundo está ya ciertamente lleno de verdades (al menos parciales) y de gracias que proceden de Cristo y de su Espíritu y que actúan para la salvación, incluso de los muchos hombres que no pertenecen todavía visiblemente a la Iglesia. Uno de los fines de la misión es integrar enteramente en el cuerpo de Cristo todo aquello que lo preanuncia antes del anuncio explícito del evangelio. Por lo demás, la misión no se limita a esto, sino que realiza aportaciones inmensas en el ámbito de la verdad y de la gracia salvíficas. Cuando se trata de los cristianos separados de la comunión católica no sólo nos encontramos en presencia de gracias o de verdades (al menos parciales), sino, además, de medios de gracia que proceden de la institución positiva de la salvación, de esa iniciativa por la cual Dios proveyó a la salvación de los hombres con una revelación positiva, por la convocación de un pueblo en la encarnación de su Hijo, por el bautismo, los sacramentos, los ministerios; en una palabra: por la Iglesia. Las comuniones cristianas separadas poseen (a veces deteriorados o heridos) un cierto número de los medios de salvación, cuyo conjunto como tal en su estado perfecto pertenece a la única Iglesia de Cristo. Se trata de realizar el designio de Dios, contemplado tanto desde la unicidad de la institución salvífica, que él quiso y fundó *(Ecclesia congregans)*, como desde la unicidad y la unidad de su pueblo *(Ecclesia congregata)*, y, por último, desde el punto de vista de la realización de la plenitud de Cristo: el «misterio» de que habla Pablo.

No podemos entrar aquí en la descripción del trabajo ecuménico ni

[70] Núm. 4, § 10. Es la misma tesis de nuestra obra *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique*, París, 1937. Cf. también las dos obras de M.-J. Le Guillou citadas en la nota 1.

de su método. Baste haberlo situado en relación con la propiedad de catolicidad, inseparable a su vez de las demás propiedades.

4. *La nota de catolicidad. Uso apologético* [71]

La propiedad esencial de catolicidad puede, cuando es captada por observadores desde fuera, *manifestarles* la verdadera Iglesia, la Iglesia que responde a la voluntad de Dios y puede así reivindicar una institución divina. El establecimiento de una prueba de *vera Ecclesia* partiendo de la catolicidad puede llevarse a cabo en los tres pasos siguientes:

a) Mostrar que la Iglesia católica realiza las profecías y responde al tipo de comunidad mesiánica querida por Dios, según el testimonio del AT y del NT. Es el camino seguido por Agustín en sus argumentos contra los donatistas. La expansión misionera de la Iglesia ocupa un lugar preponderante en este primer paso.

b) Mostrar que la extensión universal de la Iglesia católica, relativa de hecho, basta para garantizar su valor de universalidad absoluta y su pretensión de ser «el sacramento universal de salvación». Esta extensión respeta las particularidades asumiéndolas, ya que se deriva de un principio trascendente. Las demás religiones, incluso las restantes Iglesias, presentan siempre algún aspecto de particularidad: todas ellas están ligadas con lo que, en un pensamiento religioso, en un temperamento, es particular y, por tanto, separa de los demás [72]. La Iglesia católica ha dado y sigue dando pruebas de que su principio de unidad, teniendo en posibilidad valor universal, no procede del hombre, sino de Dios. El argumento por la catolicidad remite aquí al hecho del milagro moral que testifica la intervención de Dios. Esta vía, llamada a veces «empírica» o «de trascendencia», fue utilizada con particular preferencia por los apologetas del siglo XIX [73].

[71] Cf. los tratados escolares *De Ecclesia;* por ejemplo, los de T. Zapelena, Roma, 1940, I, 337s, 406s; de A.-M. Vellico, Roma, 1940, 508s. Cf., además, A. Czek, *Das Missionswerk der Kirche als Siegel ihrer Katholizität:* «Zeitschr. f. Missionswiss.» 26 (1936), 263-274; J. Platero, *Papel de la catolicidad dentro de las notas de la Iglesia como prueba de la divinidad de la Iglesia romana:* «Misiones Extranjeras» 1 (1948-49), 78-87.

[72] Se puede aplicar a la Iglesia católica lo que A. von Harnack escribió del cristianismo en general: «¡Qué fuerza de prueba ha mostrado esta religión desde su más tierna infancia! Sal de tu patria y de tu familia para ir al país que yo te mostraré y haré de ti un gran pueblo. El Islam, nacido en Arabia, siguió siendo siempre una religión árabe: la fuerza de su juventud fue también la de su edad madura. La religión cristiana, por el contrario, casi inmediatamente después de su nacimiento fue expulsada de su propio pueblo; así, desde sus primeras horas debía aprender a distinguir entre el meollo y la corteza» *(Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* I, Leipzig, ²1906, 56).

[73] Cf., por ejemplo, los textos del padre Lacordaire en *L'Église dans l'oeuvre du Père Lacordaire,* París, 1963, sobre todo 56-61 y 73-88.

Hay que confesar que para nosotros su realización resulta más delicada. Hoy día somos más sensibles a las terribles imperfecciones que la historia revela en la realización de ese programa ideal. Hoy día captamos más duramente las implicaciones de esa pretensión de ser el «pueblo mesiánico», sacramento universal de salvación y germen de unidad para todo el género humano. Se trata de una tarea ante la cual la conciencia de nuestra insuficiencia debe curarnos de todo triunfalismo.

c) Criticar no sólo la pretensión de otras comuniones cristianas de verificar la catolicidad, sino también la concepción de catolicidad que ellas proponen. Se trata de una empresa vasta y delicada. Ya no se puede, como se ha creído poder hacer anteriormente, rehusar a las grandes comuniones separadas de la Iglesia romana *todo* valor de catolicidad. Hay, pues, que proceder a una evaluación *relativa*. Como para las otras notas, y en particular para la de la santidad, se observa que los esfuerzos hechos por las demás comuniones para presentarse realmente como «católicas» dan testimonio de la noción y de la realidad romanas de la catolicidad.

Exponer y criticar la noción de catolicidad protestante, anglicana o veterocatólica superaría evidentemente el objeto y los límites de este capítulo. Por lo demás, en virtud de la observación anterior, muchos de los elementos de esas distintas nociones son válidos [74]. Y esto vale aún más para la concepción ortodoxa de la catolicidad, incluso cuando es sistematizada de forma a veces polémica en la noción de *sobornost*, que es una concepción de gran profundidad cristiana. No hay crítica eficaz si no se asume la parte de verdad de las posiciones que se critican; la apologética debe también ser «católica». En el fondo, la verdadera apologética es el ecumenismo.

YVES CONGAR

[Traducción: J. MARTÍN VELASCO]

[74] Cf. Y. Congar, *op. cit.* (nota 70), y Le Guillou, *op. cit.* (nota 1). Bibliografía: U. Valeske *(op. cit.,* nota 59), 108s. Algunas referencias. Protestantismo: R. N. Flew y R. E. Davies, *The Catholicity of Protestantism,* Londres, 1950; *Katholizität oder römisch-katholisch:* «Herder Korresp.» 12 (1957-58), 338-341; H. Berkhof, *De Katholiciteit der Kerk,* Nimega, 1962 (trad. alemana: *Die Katholizität der Kirche,* Zurich, 1964); E. Sommerlath, *Die Katholizität der Kirche,* en *Stat Crux dum volvitur Orbis* (Hom. H. Lilje), Berlín, 1959, 148-158. Anglicanismo: G. Tavard, *La poursuite de la Catholicité. Étude sur la pensée anglicane,* París, 1965; O. Tomkins, *The Wholeness of the Church,* Londres, 1949. Veterocatólicos: K. Pursch, *Die wahre Katholizität:* «Intern. kirchl. Zeitschr.» 47 (1957), 6-20. Ortodoxos: V. Lossky, *Du troisième attribut de l'Église:* «Dieu vivant» núm. 10 (1948), 79-89; B. Zenkowsky, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche,* Stuttgart, 1951, sobre todo 30-48 (traducción francesa: «Dieu vivant» núm. 27 [1956], 91-104); N. A. Nissiotis, *Die qualitative Bedeutung der Katholizität:* ThZ 17 (1961), 259-280; W. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu,* París, 1967.

II. TEOLOGIA DE LA MISION

1. *Origen y fundamentos de la misión*

La catolicidad de la Iglesia se expresa y realiza en su misión a todas las gentes. Más aún: por ser una semilla con destino universal, la Iglesia no podrá comprender y expresar concretamente su naturaleza y catolicidad más que en la medida en que establezca contacto y comunión con toda la familia humana. La misión se presenta, pues, como un constitutivo esencial de la Iglesia, la cual es por naturaleza misionera [1]. Y es de notar que esta convicción la han manifestado simultáneamente, por caminos propios y diversos, tanto el Concilio Vaticano II como el Consejo Mundial de las Iglesias [2]. Esto constituye, sin duda, una de las mayores conquistas de la eclesiología del siglo XX, la cual ha adquirido una mejor conciencia de sus elementos peculiares, tal como aparecen en el NT, de los evangelios a las cartas de los apóstoles, de los Hechos al Apocalipsis [3].

[1] El NT no emplea el término «misión» en el sentido en que lo entiende la teología contemporánea; sin embargo, el verbo ἀποστέλλω, relacionado con «apóstol», tiene un significado bastante amplio y una indudable referencia a la «misión». Una alusión más concreta se halla implícita en la expresión πορευόμενοι (-θέντες) κηρύσσετε (Mt 10,7; Mc 16,15; Mt 28,19). La tradición latina adoptó, junto con el verbo *mittere*, el término *apostolatus*. San Jerónimo emplea *Christum praedicare;* la Edad Media, *praedicatio apostolica, propagatio fidei, evangelii, praedicatio christianae religionis*. El vocablo *missio* en sentido moderno hace su aparición en el siglo XVI, en los ambientes religiosos jesuitas y carmelitas: cf. Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker*, Friburgo de Br., 1962, 37ss.

[2] Esto se reconoce universalmente en el mundo católico tras la publicación del decreto *Ad gentes* (7-XII-1965) del Vaticano II. En el campo de las Iglesias cristianas separadas, la fusión, efectuada en 1961, del Consejo Internacional de Misiones con el Consejo Ecuménico de las Iglesias fue interpretada como un llamamiento de todas las Iglesias a la misión: cf. M. Spindler, *La mission combat pour Dieu*, Neuchâtel, 1967, 31. Sobre la naturaleza misionera de la Iglesia, cf. L. M. Dewailly, *Envoyés du Père. Eléments de théologie et de spiritualité missionnaires*, París, 1963, 16-24; J. Dournes, *Le Père m'a envoyé*, París, 1965; T. Federici, *Il popolo di Dio in missione:* «Sacra Doctrina» 41 (1966), 115-139; J. Rossel, *Mission dans une société dynamique*, Ginebra, 1967, 65-112.

[3] Th. Preiss explica la ausencia del término «misión» en el NT por el hecho de que «en el NT apenas si existía la dualidad Iglesia-misión». La Iglesia no tenía conciencia de ejercer una doble acción, una dirigida hacia los de «dentro» y otra hacia los de «fuera». La Iglesia era misionera e irradiaba naturalmente en su entorno: *L'Église et la mission*, en *La lumière des nations*, Neuchâtel, 1944, 15. En realidad, es preciso distinguir diversos momentos y problemas en la conciencia de la Iglesia del NT; pero la relación entre la naturaleza de la Iglesia y la misión fue advertida muy pronto (cf. las cartas de la cautividad y las pastorales), cuando se agudizó el problema de la misión a los judíos y los paganos: cf. F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im NT*, Neukirchen, 1963, 146. Sobre la misión en el AT, cf. R. Martin-Achard, *Israël et les nations*, Neuchâtel, 1959; F. Hahn, *op. cit.*, 12-18.

Por otra parte, es innegable que uno de los factores que han movido e invitado a la Iglesia a definir su misión en el mundo ha sido el desarrollo de la cultura contemporánea, que desde la época del Iluminismo hasta hoy ha fijado, cada vez con mayor intensidad, su mirada en el hombre y en la historia, suspirando por la creación de una sociedad en la que el sujeto humano pueda desplegarse plenamente. De ahí las preguntas cada vez más insistentes: ¿para qué sirve la Iglesia?, ¿qué proporciona a la humanidad?, ¿qué actividad y qué papel puede y tiene derecho a ejercer en una sociedad racionalizada y abocada a la secularización?

Ante este violento examen crítico a que la Iglesia es sometida por el hombre contemporáneo, es obvio que ella se pregunte más intensamente que en el pasado por el fundamento de su misión y verifique desde todos los aspectos las motivaciones que la impulsan no sólo a recorrer los caminos del mundo, sino a interpelar a los hombres y las religiones para anunciar el mensaje de Cristo a los individuos y las masas en busca de liberación y de absoluto [4].

1) El motivo primordial e inderogable de la misión es y será siempre el *mandato misionero* que Jesucristo dio a los apóstoles y a los discípulos al término de su existencia terrena. Es un acto de obediencia fundamental que la Iglesia debe prestar, hasta el fin de la historia, a la voluntad estatutaria de su autor. Como es sabido, este mandato no aparece al final de la obra de Cristo como una novedad. Ya durante su actividad en Galilea y Judea, Jesús había designado unos colaboradores a los que tenía encomendada una parte de su propia misión en el servicio de la palabra y de los prodigios. Los «discursos misionales» recogidos por Mc 6,7-11; Lc 9,1-5; 10,1-12 y Mt 10,5-42, si bien pueden reflejar algunos elementos de la experiencia misionera posterior, no dejan dudas al respecto. Aunque la misión terrena de Jesús aparece fundamentalmente reservada a los israelitas, es indudable que él persigue un plan misterioso que comparte con el Padre y se extiende a todos los hombres. Dos πρῶτον marcan las etapas de este plan: *antes* (πρῶτον, Mc 7,27) debe tener lugar el anuncio a los judíos, y luego, *antes* (πρῶτον, Mc 13,10) de la consumación universal, será anunciado el evangelio a todas las gentes [5]. Jesús siente personalmente, en su propia conciencia, la misión del Siervo

[4] Cf. J. Rossel, *op. cit.*, 7-64; D. T. Niles, *Sur la terre... La mission de Dieu et de son Église*, Ginebra, 1965, 13-23. Es sabido que el Vaticano II puso la «misión de la Iglesia en el mundo» en el centro de sus reflexiones; y es fácil prever que la teología del futuro se referirá cada vez más a ella.

[5] F. Hahn, *op. cit.*, 32ss; J. Schmid, *El evangelio según San Mateo*, Barcelona, 1969; J. Kuhl, *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannesevangelium*, Kaldenkirchen, 1967; W. Bieder, *Gottes Sendung und der missionarische Auftrag der Kirche nach Mt, Lk, Pl und Jo* = ThSt 82, Zurich, 1964.

de Yahvé, que es enviado antes a su pueblo (Is 49,6) y luego a las naciones [6]. Pero el destino universal de su obra es evidente (cf. Mc 10,45), y la realización es encomendada a los apóstoles tan pronto como la carrera terrena de Jesús está cumplida. Por eso el final de Mt es la culminación de todo el evangelio: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues; adoctrinad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todas las cosas que os he mandado. Y ved que estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,18ss). Son conocidos los lugares paralelos de Lc 24,47 (cf. Act 1,8); Mc 16,15s; Jn 20,21ss (cf. 17,18s).

Contraponer estas palabras de Cristo resucitado al comportamiento del Cristo prepascual significa cerrar los ojos al universalismo implícito en su actividad terrena y no comprender el progreso registrado en la historia de la salvación con la muerte y la resurrección de Jesús. Considerarlas como no históricas por haber sido pronunciadas por el Cristo glorioso significa no comprender la conciencia universalista de la Iglesia primitiva, *donde la misión entre los paganos fue considerada inmediatamente como* un imperativo fundamental, aun cuando surgieran dudas sobre el modo de acoger a los paganos en la comunidad cristiana: si debían o no debían aceptar, además de la fe y el bautismo, las prescripciones de la ley mosaica.

Jesús mismo conecta explícitamente el mandato misionero con la misión que él ha recibido del Padre. La tarea, la autoridad y el poder (ἐξουσία) que se derivan del misterio de la Santísima Trinidad son transmitidos por Cristo a los apóstoles (Mt 28,18); la misión conferida al Hijo en el plan eterno del Padre queda insertada y es continuada en la historia por medio de sus discípulos (καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς, Jn 20,21). De este modo, la misión de la Iglesia se origina y se apoya, a través de la mediación histórica de Cristo, en la riqueza trascendente del misterio trinitario [7]. Las «misiones» de que siempre ha hablado la teología trinitaria constituyen el fundamento y la razón última de la misión de la Iglesia. Es una idea típica de la teología católica que fue subrayada por los padres del Vaticano II con particular complacencia y consuelo (cf. AG 2, 3, 4, etc.). También la teología protestante ha recuperado este precioso tema: «La misión de la Iglesia entre los pueblos —escribe L. Newbigin— consiste en una participación en la obra de la

[6] Cf. J. Jeremias, *παῖς θεοῦ*: ThW V, 653-713.

[7] El origen trinitario de la misión de la Iglesia ha sido analizado sistemáticamente por A. Rétif, *La mission. Eléments de théologie et de spiritualité missionnaires*, París, 1963, esp. 16-24; cf. A. A. van Ruler, *Theologie van het Apostolaat*, Nijkerk, 1954.

Trinidad, en la cual Cristo prolonga su actividad de poner a los hombres ante la decisión con vistas a su verdadero destino» [8].

En esta trayectoria que conecta el tiempo con la eternidad se inserta, como todo un símbolo, el texto de 1 Jn 1,1-4, que refleja la conciencia misionera de la Iglesia primitiva: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y tocado con nuestras manos acerca de la Palabra de vida —pues la vida se ha manifestado, y nosotros la hemos visto y damos testimonio de ello, y os anunciamos la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos ha manifestado—, lo que hemos visto y oído os lo anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros; y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo, Jesucristo. Os escribimos estas cosas para que nuestro gozo sea pleno». En este pasaje se halla el germen de toda la misión en el panorama de su desarrollo. «Lo que existía desde el principio» (ἀπ' ἀρχῆς) no es sino el «Logos de la vida», presente desde la eternidad en el misterio del Dios uno y trino. En un punto del tiempo, la Palabra se manifestó (ἐφανερώθη), vino al mundo (Jn 1,9), fue «enviada» por el Padre (ἀπέστειλεν, Jn 3,17; 11,42; 17,8.21.23.25; etc.) y transmitió su misión a los apóstoles (cf. Jn 17,18; 20,21), los cuales, tras haber sido testigos con la vista, el oído y otros sentidos, la anuncian (ἀπαγγέλλομεν) a los hombres para que, aceptándola, participen de la vida eterna (ζωὴν τὴν αἰώνιον) y lleguen a tener comunión (κοινωνία) con los apóstoles y entre sí por medio de Jesucristo, que los une con el Padre: así podrán salir de la soledad existencial y pregustar ya en esta vida el «gozo» de una comunión humana y divina [9]. La eternidad y la historia están unidas por un puente cuyas arcadas son la misión del Hijo y la misión de los apóstoles. A través de ese puente se transmite a la humanidad la promesa de Dios de que habla toda la Biblia, desde la vocación de Abrahán hasta la última página del Apocalipsis.

Así, pues, el Vaticano II se sitúa perfectamente en esta línea cuando basa la acción misionera de la Iglesia en el colegio de los obispos, sucesores de los apóstoles, «bajo la guía de Pedro» (cf. AG 38; 6; LG 22; CD 6).

2) En el texto citado de la primera epístola de san Juan, el don divino que se comunica recibe el nombre de «vida eterna». En el AT es designado con los términos «bendición», «promesa», «luz», «salvación», «liberación», «redención», etc. Pero es fácil advertir que la bendición y la promesa otorgadas a Abrahán van destinadas a «todas las familias de la

[8] L. Newbigin, *Missionarische Kirche in weltlicher Welt,* Bergen-Enkheim bei Frankfurt, 1966 (trad. italiana: *La Chiesa missionaria nel mondo moderno,* Roma, 1968, 79); J. Rossel, *op. cit.;* J. Spindler, *op. cit.,* passim.

[9] Cf. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe,* Friburgo de Br., 1953, 42-57.

tierra» (Gn 12,3), porque Abrahán está llamado a ser «padre de una multitud de pueblos» (Gn 17,5; Eclo 44,19-22). El misterioso Siervo de Yahvé, mediador de las promesas divinas, es «constituido en alianza para el pueblo (de Israel) y en luz para las naciones, a fin de que abra los ojos a los ciegos y libere de la cárcel a los detenidos, de la prisión a los que habitan en tinieblas» (Is 42,6s). Porque «es poco para ti, que eres mi siervo, dice el Señor, restaurar las tribus de Jacob y hacer volver a los supervivientes de Israel, te pondré como luz para las naciones, a fin de que lleves mi salvación hasta los confines de la tierra» (Is 49,6). La tradición profética anuncia para el fin de los tiempos la peregrinación y subida de los pueblos a la nueva Jerusalén: allí tomarán parte, junto con el Israel renovado y purificado, en el banquete de la salvación (cf. Is 25, 6ss), caminarán en la luz de Dios (Is 60,3) y le invocarán todos juntos (cf. Is 66,23; Sal 65,4; Sof 3,9). Es cierto que no se trata de una misión en sentido estricto, pero resulta evidente el movimiento «centrípeto» hacia Dios, provocado por Dios mismo, en el que todos son admitidos a participar en la plenitud de la revelación antaño concedida a Israel, a recibir y compartir la comunión con el Eterno [10].

En la predicación de Jesús, tal como aparece en los sinópticos, esta donación misteriosa es designada con la expresión «reino de Dios» (βασιλεία τοῦ θεοῦ). Y no hay duda de que el reino tiene un *destino universal.* Si ya las parábolas del grano de mostaza y la levadura (Mt 13,31.33) permiten entrever ese destino universal del reino, otras afirmaciones de Jesús en la redacción de Mateo hablan sin medias tintas de que el reino será quitado a los contemporáneos incrédulos para ser concedido a los gentiles (21,43; cf. 8,11s). San Pablo prefiere al término «reino» los de don gratuito (χάρισμα), amor de Dios (ἀγάπη), salvación (σωτηρία), redención (ἀπολύτρωσις), reconciliación (ἀπαλλαγή), justificación (δικαιωσύνη), filiación divina (υἱοθεσία). En san Juan, el don de Dios es designado preferentemente con los binomios luz y vida (1,4), verdad y gracia (1,17) y con el término fuerte de «gloria» (δόξα): «Les he dado la gloria que tú me diste, para que sean una sola cosa como nosotros» (Jn 17,22). En todo caso, tanto en el anuncio profético como en las palabras de Jesús y en la teología de los apóstoles, se trata de una donación divina escatológica, que Dios concede en la plenitud de los tiempos a través de la obra mediadora de su enviado, es decir, la vida, muerte y resurrección de Jesús. Esta donación, que culmina en la colación del mismo Espíritu de Dios en Pentecostés (Act 2), tiene un objetivo universal

[10] Sobre este tema, cf. J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker,* Stuttgart, 1959; D. S. Amalorpavadass, *Purpose and Motivation of Missionary Activity,* Bangalore, 1970, 7ss; E. Lipinski, *La royauté de Jahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël,* Bruselas, 1965.

y moviliza a los que la reciben para una misión universal. Así llegamos al segundo fundamento de la misión, que surgió el mismo día en que nació la Iglesia. Como concluye Blauw, «no hay más Iglesia que la Iglesia enviada al mundo, ni hay más misión que la de la Iglesia de Cristo» [11].

Ya los Padres de la Iglesia vieron en el relato de Pentecostés la contrapartida del episodio de la torre de Babel. Es posible que el mismo autor de Act intentara esta confrontación. Lo cierto es que el día de Pentecostés se resolvió la tensión inherente a Gn 10-12. Al designio universal de Dios, que había dispuesto una multitud ordenada de pueblos (Gn 10), se contrapuso el orgullo humano de crear una sociedad en contraste con Dios; pero Dios la dispersó (Gn 11) y se comprometió a renovar la unidad y la variedad de la familia humana mediante la bendición otorgada a Abrahán, en cuya descendencia —es decir, en Cristo (cf. Gál 3,16)— «se dirán benditas todas las naciones de la tierra» (Gn 12) [12]. Tomando la palabra tras la experiencia de Pentecostés, Pedro da comienzo a la misión universal de la Iglesia, la cual, desde aquel momento, se convierte en pregonero y testigo no sólo por obediencia al mandato de su Fundador, sino por haber comprendido a la luz del Espíritu el destino universal del don de Dios y la función salvadora de Cristo para todos los hombres indistintamente: «Pues no hay otro nombre concedido a los hombres bajo el cielo en el que podamos obtener la salvación» (Act 4,12).

3) Los Hechos de los Apóstoles aluden en tres ocasiones a la imagen de la comunidad primitiva (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), anotando puntualmente la unidad y el desarrollo, la comunión y el crecimiento, como características esenciales de la nueva realidad aparecida en el mundo. Todo el libro de Act está penetrado por una tensión universalista que lleva a la Iglesia a romper las barreras de las observancias judaicas y a extenderse y enraizarse en todo el mundo conocido. Pedro, cabeza de la comunidad, aparece en seguida como jefe de la misión entre los judíos. Pablo recibe el encargo de predicar el evangelio entre los gentiles de todo el mundo. Ya su vocación y su conversión están ordenadas a esa finalidad. Pronto surgen dificultades para la coexistencia de los judeo-cristianos con los pagano-cristianos, pero no decae la convicción de que el nuevo pueblo, el Israel de Dios, «nación santa, pueblo que Dios ha adquirido para sí a fin de proclamar sus grandezas» (1 Pe 2,9), debe extenderse a todos los gentiles. Algunos pasajes de las cartas de Pablo permiten captar al vivo el *dinamismo expansivo* de las comunidades cristianas. Desde la pequeña comunidad de Tesalónica «la palabra del Señor resuena en toda Macedo-

[11] J. Blauw, *Gottes Werk in dieser Welt. Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission,* Munich, 1961, 136; cf. H. R. Boer, *Pentecost and Missions,* Londres, ²1961; W. Bieder, *Das Mysterium Christi und die Mission,* Zurich, 1964.

[12] Cf. G. von Rad, *Theologie des AT,* I, Munich, 1962, 174-178 (trad. española: *Teología del AT,* Salamanca, 1971).

nia y Acaya, y la fama de la fe se difunde por todas partes» (1 Tes 1,8). Y el Apóstol escribe a los romanos que da «gracias a Dios mediante Jesucristo por todos vosotros, porque vuestra fe es celebrada en todo el mundo» (Rom 1,8). Existe la convicción de que el evangelio debe llegar a los confines de la tierra, de acuerdo con la promesa y las indicaciones programáticas de Jesús que aparecen como lema al comienzo de Act: «Recibiréis fuerza de la venida del Espíritu Santo sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén y en toda Judea y Samaría, hasta los confines de la tierra» (Act 1,8). Un irrefrenable instinto de misión nace así de la naturaleza misma de la Iglesia, considerada como pueblo, organismo o comunidad que lleva en sí la ley del crecimiento [13]. Una buena parte de las imágenes con que el NT alude a la Iglesia —imágenes que han sido recogidas por el Vaticano II en los caps. I y II de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*— evidencian ese impulso vital expansivo: la Iglesia es el *redil* al que deben ser conducidas las «otras ovejas» que todavía se hallan lejos; es el *edificio* que debe elevarse y extenderse sobre el fundamento de los apóstoles y profetas para llegar a su coronamiento; la *ciudad santa* que acoge a pueblos de toda lengua y nación, y sobre todo el *cuerpo* «cuya cabeza es Cristo, gracias al cual todo el cuerpo, trabado y conexo mediante la colaboración de toda clase de junturas, según la actividad propia de cada miembro, realiza su crecimiento para su edificación en la caridad» (Ef 4,15s). El crecimiento del cuerpo, con sus procesos vitales de asunción y asimilación, permite ver ya el modo en que se efectúa la catolicidad de la Iglesia: en el encuentro de la plenitud operante en ella con la plenitud potencial y progresivamente desarrollada en el hombre y en la historia. Es evidente, en efecto, por citar un ejemplo tan antiguo como expresivo, que la Iglesia, después de la misión de Pablo en las provincias de Asia, Macedonia y Acaya, era más universal y católica que antes, en la cuna de Palestina y Jerusalén. Mírese por donde se mire, la Iglesia implica la misión como el fuego la llama.

4) Pero debemos señalar todavía, entre los fundamentos de la misión, el *dinamismo del amor* y de la comunicación. El *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* (AG 2) pone la fuente primera de la misión en el «amor fontal», es decir, en el amor del Padre, que, refluyendo eternamente en el Hijo y en el Espíritu Santo, es derramado, por encima de las barreras de la trascendencia, sobre los hombres, invitándolos

[13] Cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, París, ²1948, 184ss (trad. española: *La Iglesia en San Pablo*, Bilbao, 1963); R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Friburgo de Br., 1961 (trad. española: *La Iglesia en el NT*, Madrid, 1965). Esta obra contiene importantes análisis sobre la misión de la Iglesia (pp. 46-51, 122-126, 156-164) y un estudio sobre las figuras de la Iglesia en el NT (pp. 128-155); cf. también Y. Congar, *La mission dans la théologie de l'Église*, en *Repenser la mission*, Lovaina, 1965, 51-74.

a la comunión entre sí y con Dios. Y prosigue: «Así como Dios nos amó con amor desinteresado, así también los fieles, en su caridad, deben preocuparse del hombre, amándole con el mismo sentimiento con que Dios le buscó. Pues como Cristo recorría las ciudades y aldeas..., así también la Iglesia, por medio de sus hijos, se une a todos los hombres de cualquier condición, pero especialmente a los pobres y los afligidos, prodigándose generosamente por ellos» (núm. 12). En esta perspectiva, la misión de la Iglesia no es sino su *movimiento de caridad hacia fuera* [14]. Desde los primeros días de su existencia, la Iglesia sintió la urgencia de esta comunicación impulsada por el amor. Pablo es también aquí el modelo ejemplar: «El amor de Cristo nos impulsa al pensar que uno murió por todos y, por tanto, todos murieron; y murió por todos para que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (2 Cor 5, 14s). En este incendio de caridad efusiva, que tiene su raíz en la experiencia de la comunicación, se halla el resorte fundamental de su vida y de su actividad apostólica: «La necesidad me acucia, y ¡ay de mí si no predico el evangelio!» (1 Cor 9,16).

La comunicación de amor que el cristiano recibió de Dios mientras era «pecador y enemigo» (Rom 5,8.10) se resiste a ser encerrada en el recinto de la subjetividad y tiende a efectuar su propia epifanía en la historia. Ya la 1 Pe pide a cada uno de los cristianos que sea manifestación de la bondad y mansedumbre de Cristo como instrumento eficaz de misión en una sociedad hostil o indiferente (1 Pe 2,12; 3,1s). Pero más que reunir aquí un muestrario de testimonios nos interesa examinar en su conjunto los últimos motivos psicológicos que han promovido la misión cristiana desde la época ejemplar del NT hasta nuestros días [15]. Ya Pablo reaccionaba vigorosamente contra todas las motivaciones terrenas o puramente humanas que le atribuían sus adversarios u otras personas: no le movía ningún afán de dominio, ni voluntad de poder, ni ansia de dinero, ni orgullo nacional, ni sed de gloria, ni tampoco un simple sentimiento de filantropía; el Apóstol acumula hasta la paradoja las imágenes a fin de expresar la urgencia de la caridad interior: como un padre, como una madre, como una nodriza —escribe a los Tesalonicenses (1 Tes 2,3-12)— les ha transmitido el evangelio de Dios. Y no se concede reposo hasta que sus destinatarios se convenzan de que el móvil interior de su actividad misionera no es más que el amor en busca de comunicación. El *Decreto*

[14] Cf. sobre este tema J. Masson, *L'«Amour-Source» moteur et forme de toute mission,* en *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II* (26-IX/1-X-1966), Roma, 1968, 389-407.

[15] Para una rápida exposición de esta temática, cf. M. Spindler, *La mission combat pour Dieu,* Neuchâtel, 1967, 9-102; W. Freytag, *Vom Sinn der Weltmission* (1950), en *Reden und Aufsätze, 2,* Munich, 1961, 207-217 (valoración crítica de los motivos de la misión).

sobre la actividad misionera del Vaticano II ha expresado con fórmula feliz esta ley vital para toda la Iglesia: «Los miembros de la Iglesia son impelidos a desarrollar la actividad misionera por la caridad con que aman a Dios y por la que desean compartir con todos los hombres los bienes espirituales de la vida presente y de la futura» (AG 7). Esto prueba de manera evidente que la misión de la Iglesia no depende sólo de un mandato recibido al principio, sino que brota perennemente de la participación en el amor glorioso de Dios, que se comunica a la Iglesia para difundirse sobre la humanidad entera. Este doble origen, ontológico y jurídico, de la misión hace a la Iglesia esencialmente misionera [16]. La Iglesia, en efecto, no ha sido fundada por sí misma, sino que, semejante en todo al Siervo de Yahvé y al Verbo encarnado, existe «por nosotros los hombres y por nuestra salvación» y es enviada para la salvación de todos los hombres, la cual es inseparable de la gloria de Dios.

5) La misión no es, pues, más que la realización histórica de la catolicidad de la Iglesia. Pero así como la catolicidad de la Iglesia tiene una raíz en la naturaleza humana y en el cosmos, así también la misión encuentra una raíz y un aliciente poderoso en la situación existencial en que se halla la humanidad ante Dios y ante la Iglesia. Este aspecto de la misión aparecerá con mayor claridad cuando hablemos de sus destinatarios y de su fin. Aquí nos limitaremos a señalar, entre los motivos de la misión, algunos elementos de antropología sobrenatural que el Vaticano II ha recogido en diversos contextos, valorando así un gran filón del pensamiento patrístico y utilizando el resultado de investigaciones teológicas contemporáneas. Adoptando una terminología a veces neotestamentaria o patrística y a veces elemental, el Vaticano II confronta el misterio de la Iglesia con las realizaciones humanas en el campo espiritual y religioso no en términos de antítesis o condena, ni tampoco en términos de identidad más o menos evidente, sino en términos de tensión y «ordenación» (cf. LG 16: «ordinantur»). Comparando el universo de la creación, herido por el pecado, con la riqueza de la encarnación, liberadora y salvífica, no duda en señalar que en la humanidad, particularmente en su cultura ética y religiosa, hay «elementos de verdad y de gracia» debidos a una «secreta presencia de Dios» (AG 9), «cosas buenas y verdaderas» nacidas por disposición de Dios (OT 16), «semillas de la palabra» que constituyen las «riquezas de los paganos» (AG 11), «preciosos elementos religiosos y humanos» (GS 92), «elementos de bien y de verdad» que constituyen una «preparación evangélica» (LG 16), «gérmenes de contemplación» (AG 18), «tentativas religiosas» que, aunque imperfectas y necesitadas de iluminación y corrección, «pueden considerarse como pedagogía hacia

[16] Sobre la relación ontológico-jurídica en la misión, cf. Y. Congar, *La mission dans la théologie de l'Église*, loc. cit.

Dios o preparación evangélica» (AG 3). Dios siempre tuvo un cuidado paternal de la humanidad, a la que nunca dejó de dar un «testimonio perenne de sí» (DV 3); por eso en las religiones humanas existen «elementos verdaderos y santos que con frecuencia reflejan un rayo de la verdad que ilumina a todo hombre» (NA 2). Todo esto, según el lenguaje imaginativo pero realista del Concilio, comporta una llamada, una invitación. Así como la semilla tiende al árbol y el germen al desarrollo, así el elemento remite al conjunto, el rayo al centro de la luz, el fragmento a la totalidad. Los padres conciliares, depositarios de la visión cristiana de la humanidad, no se ocultaron las desviaciones, obnubilaciones, insuficiencias y perversiones debidas al misterio del mal y al mal uso de la libertad entre los hombres, y convalidaron expresiones tradicionales y fuertes como «contagio del maligno», «imperio del diablo», «poder de las tinieblas y de Satanás» (AG 3, 9) para aludir a las innumerables desviaciones y culpas de la humanidad [17]. Por eso la Iglesia se hace misionera, «para que todo lo que hay de bueno en el corazón y en la mente de los hombres o en los ritos y culturas de los pueblos no sólo no perezca, sino que sea sanado, elevado y perfeccionado *ad gloriam Dei, confusionem daemonis et beatitudinem hominis*» (LG 17; cf. AG 9). En esta perspectiva adquiere un particular relieve, entre los motivos de la misión, la misteriosa y secreta expectación de la humanidad reflejada en el AT y el NT: «Las islas (o las naciones) esperan su doctrina» (Is 42,4; Mt 12,21; cf. Act 16,9). Es lógico, pues, que el Concilio, consciente de la invitación a la misión que emana de los valores germinales y confusamente intuidos en las religiones, tras declarar el respeto y la estima de la Iglesia católica hacia las religiones no cristianas, prosiga: «Pero la Iglesia anuncia y está obligada a anunciar continuamente a Cristo, que es camino, verdad y vida (Jn 14,6), en quien los hombres hallan la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios ha reconciliado consigo todas las cosas» (NA 2).

2. *Destinatarios y modo de la misión*

La misión de la Iglesia es universal, y sus destinatarios son todos los hombres que no han llegado todavía a un contacto existencial con el evangelio. Aun cuando ya en los orígenes y luego en el curso de los siglos surgieron dudas sobre el modo de realizar tal universalidad, ésta siempre resonó en la conciencia y en la voz de la Iglesia como una consecuencia de las explícitas palabras de Cristo: «Enseñad a todas las naciones» (Mt 28,18), «predicad a todas las criaturas» (Mc 16,15), «seréis mis testigos

[17] Esta tarea de la misión es objeto de un especial examen en M. Spindler, *op. cit.*, 165-209.

hasta los confines de la tierra» (Act 1,8), «el evangelio será predicado en el mundo entero para ser testimonio entre todas las naciones» (Mt 24, 14). A estas palabras se añaden las referentes a la vocación y misión de Pablo: «Tú debes ser mi testigo ante todos los hombres» (Act 22,21; cf. 9,15; 26,17s; Gál 1,16; Rom 1,1).

Si bien nunca han existido dudas sobre la universalidad «extensiva», no sucede lo mismo con la universalidad «intensiva», la relativa a las dimensiones del sujeto humano destinatario de la misión. La evolución de la cultura contemporánea y su énfasis en la preeminencia del sujeto hombre inducen hoy más que nunca a la Iglesia a fijar la mirada en las dimensiones peculiares de sus interlocutores y en la situación existencial de éstos en el mundo. Si la misión de la Iglesia se dirige ante todo al hombre para resolverse en un encuentro salvífico con él, resulta obligado al pensar en la misión tener en cuenta la densidad ontológica de la persona humana, es decir, su consistencia y dignidad, sobre las cuales la revelación bíblica —la cristiana en particular— tiene unas ideas muy concretas, que se hallan en el origen de la sensibilidad personalista de nuestro tiempo [18]. De acuerdo con esta tendencia de pensamiento, el yo humano es una realidad inefable e irreducible en su identidad, pero a la vez está abierta a los demás mediante un intercambio de verdad y de amor que contribuye decisivamente a la formación de la personalidad propia y ajena. No sólo la subsistencia individual y racional, sino también la relación intersubjetiva se presentan como una estructura fundamental de lo humano, surgiendo como una exigencia y un deber que hacen salir al yo de su oculta subjetividad y abrirse al tú, de modo que se percibe la existencia del otro como un espejo que lo revela a uno mismo. Además, según la antropología cristiana, tanto el yo como el tú tienen su origen y la fuente de su dignidad trascendente en la persona de Dios, de quien reciben una sacralidad y unos derechos que ninguna potencia terrena puede eliminar [19]. Así surge y se consolida el derecho a la libertad y a la espontánea adhesión al bien, y en particular a la inviolabilidad de la conciencia personal por lo que se refiere a los valores supremos y religiosos. Al mismo tiempo, en virtud del reflejo del absoluto reverberado en él, el sujeto humano se percibe como ser abierto infinitamente, predispuesto íntimamente a una

[18] Por eso, hoy parece intolerable designar a los no cristianos, destinatarios de la misión, como «objeto de la misión», según se lee todavía en la obra clásica de Th. Ohm *Machet zu Jünger alle Völker,* Friburgo, 1962, 470-479.

[19] Cf. A. Halder-H. Vorgrimler, *Ich-Du-Beziehung:* LThK V (1960), 595-598; A. Halder, *Person:* LThK VIII (1963), 287-290; M. Theunissen, *Ich-Du-Verhältnis:* RGG III (1959), 553-556; íd., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart,* Berlín, 1965; B. Casper, *Das dialogische Denken,* Friburgo, 1967; B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie,* Paderborn, 1963; A. López Quintás, *Pensadores cristianos contemporáneos,* Madrid, 1968.

comunión con el infinito, como alguien que oye una palabra diversa [20] y se plantea cuestiones ilimitadas. Todo esto se suele indicar hoy en la expresión *homo religiosus;* pero es evidente que la dimensión religiosa inscrita en el sujeto humano se da necesariamente en una categoría de historicidad y socialidad, la cual subsiste objetivada en los grandes sistemas culturales y religiosos que distinguen a la humanidad desde los orígenes de la historia. A esta tupida trama histórico-cultural, por la que los hombres viven más que nunca en mutua compañía y dependencia, se añade, por una parte, una relación física con el cosmos (en virtud del cuerpo), y por otra, una proyección esencial hacia el futuro, de modo que el hombre no hallaría siquiera fuerzas para vivir si no pudiera «pensar» en el mañana [21]. El sujeto humano es realmente un nudo de relaciones cuyo armonioso despliegue da lugar a la perfección y belleza de la persona.

Pero no se agota ahí la dimensión del sujeto humano en cuanto destinatario de la misión de la Iglesia. La revelación de ambos Testamentos y la reflexión teológica de los últimos decenios, que empalma con importantes filones patrísticos y medievales, han puesto de relieve los componentes sobrenaturales de la antropología. La humanidad no ha existido jamás *in puris naturalibus.* En el origen del yo humano está la palabra creadora de Dios, en virtud de la cual el hombre salta a la existencia como «imagen de Dios», «estirpe divina», creado en Cristo y destinado a la comunión con Dios uno y trino [22].

La vocación cristiana está inscrita en la misma llamada de todo hombre al ser. El Vaticano II no ha dudado en emplear afirmaciones como «secreta presencia de Dios», «participación en el misterio pascual», «influjo del espíritu de Dios» en todo hombre comprometido existencialmente con una realidad última que, sacándolo de sí, lo hace «ser para» un Absoluto que lo trasciende. En el ámbito de estas afirmaciones, los autores de la presente obra están generalmente de acuerdo en admitir que entre los existenciales permanentes del hombre se da una auténtica comunicación sobrenatural, si bien es absolutamente distinta de los constitutivos esenciales de la naturaleza humana. Esta comunicación divina, alcanzando el horizonte de la conciencia, imprimiría a los dinamismos psicológicos del hombre, en su proyección hacia un término último, el

[20] K. Rahner, *Hörer des Wortes,* Munich, 1963 (trad. española: *Oyente de la palabra,* Barcelona, 1968); P. Rossano, *L'uomo e la religione,* en *Religioni,* Fossano (Cuneo), 1970, 9-79.

[21] Cf. J. Ratzinger, *Vom Sinn des Christseins,* Munich, ²1966; A. Brunner, *La personne incarnée,* París, 1947. Por lo que se refiere a la existencia como preocupación, cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Tubinga, ¹¹1967, 191-196 (en español: *El ser y el tiempo,* Méjico, 1951).

[22] Cf. M. Flick-Z. Alszeghy, *Fondamenti di un'antropologia teologica,* Florencia, 1970. Para una confrontación de las posiciones católicas con las de la teología dialéctica, cf. H. Küng, *Rechtfertigung,* Einsiedeln, 1957.

carácter de una fe, una esperanza, una caridad «implícita», que yo preferiría llamar inicial, incoativa, germinal. Obrando en sintonía con ella, todo hombre tiene ciertamente la posibilidad de recibir una justificación que le habilita para la comunión final con Dios (cf. LG 16).

Pero quedaría muy incompleta la imagen del sujeto no cristiano, destinatario de la misión, si no tuviéramos la valentía de reconocer y denunciar que en él se da también el poder nefasto y devastador del pecado. El dominio universal del pecado, consignado con toda claridad en el AT y el NT, pesa gravemente sobre la humanidad no cristiana y se refleja en sus estructuras culturales hasta la desintegración de éstas. Las religiones no cristianas no están libres de tal situación de pecado a pesar de los valores que contienen [23]. Es más, no raras veces se da el caso, señalado por los historiadores de las religiones, de hombres personalmente mejores que sus sistemas [24]. Pero también en el mejor de los casos el sujeto no cristiano padece la condición del *status naturae lapsae* y de la *vulneratio in naturalibus,* que le hace pobre y sumamente necesitado de redención, le incluye en el «tiempo de la ignorancia» (Act 17,30) y de la «paciencia de Dios» (Rom 3,26) por haber sustituido al Creador por la criatura (cf. Rom 1,25).

Por tanto, cabe afirmar que una de las mayores adquisiciones antropológicas de nuestro tiempo consiste en haber dado relieve a la dimensión personal de subjetividad, libertad, religiosidad y gracia sobrenatural existente en los interlocutores de la Iglesia, sea cual fuere su matiz etnológico [25]. Pero el elemento religioso específico que caracteriza a estos sujetos no florece espontáneamente en ellos, sino que se expresa por necesidad en las formas y estructuras socioculturales en que viven. Tales estructuras, que con frecuencia se superponen como tradiciones acumuladas («cumulated traditions») a la fe espontánea de la persona («personal faith»), la alimentan, la especifican, la condicionan y a veces la reprimen [26]. No existe ningún *homo religiosus* aislado, sino siempre inserto en una estructura sociocultural. Por eso, la misión cristiana debe dirigirse no sólo a los

[23] H. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen,* Friburgo de Br., 1967, 144-168; M. Spindler, *op. cit.,* 181-184.

[24] La observación es de A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile,* París, 1932, 72, a propósito de los estoicos y en especial de Epicteto.

[25] Esto se debe también al desarrollo de los estudios bíblicos y de historia de las religiones; cf. L. Débruyne, *Le päien: un chrétien qui s'ignore?:* «Église Vivante» (1970), 426-444. Sobre el peligro de anular teológicamente al hombre en la teología dialéctico-existencialista, cf. L. Wiedenmann, *Mission und Eschatologie,* Paderborn, 1965, 196.

[26] Las categorías «personal faith» y «cumulated traditions» han sido adoptadas como criterio heurístico por C. Smith, *The End and Meaning of Religion,* Nueva York, 1964; para una valoración crítica, cf. C. F. Hallencreutz, *New Approaches to Men of other Faiths,* Ginebra, 1970, 83-89.

individuos concretos, sino también a las culturas y las religiones como estructuras culturales que responden a los interrogantes existenciales y apuntan a la salvación. Misionar las religiones significa buscar su inspiración profunda, romper los círculos inmanentistas en que a menudo están encerradas, destacar y desarrollar con una inteligente acción mayéutica los gérmenes que subsisten en estado latente o embrional. En el lenguaje del Vaticano II, que se hace eco de los vaticinios proféticos, las religiones no cristianas forman parte de las «riquezas de los pueblos», y es tarea de los cristianos conocerlas, exorcizarlas de los «contagios malignos», «sanarlas, elevarlas», «iluminarlas con la luz evangélica y llevarlas de nuevo al servicio de Dios salvador» (AG 9, 11).

Son muchos, y no están todos resueltos, los interrogantes teológicos que se plantean a la misión de la Iglesia en su encuentro con los no cristianos y sus respectivas religiones. Pero el nudo todavía intacto y misterioso de la cuestión es la relación que existe entre la economía salvífica operante en la Iglesia y la presencia y acción universal de Dios en la vida y en las tradiciones religiosas de los pueblos, así como la conexión entre la actividad misionera de la Iglesia y la acción universal de Dios en la historia. Ciertamente, el Dios uno y trino que se manifestó en Jesucristo y fue proclamado en el testimonio del Espíritu Santo es el mismo que gobierna toda la estructura de la historia y de las religiones. Pero todas las respuestas dadas hasta ahora al problema de la relación entre ambas economías, entre la historia particular y la historia universal de la salvación, desde la teoría dialéctica de la discontinuidad hasta la de la profunda identidad trascendental —en virtud de la cual la diferencia consistiría en una relación de implícito-explícito, inconsciente-consciente, no categorial-categorial—, resultan insuficientes tanto desde el punto de vista bíblico como histórico-fenomenológico [27]. Quizá se podría intentar profundizar en «la diversa ordenación» de las religiones no cristianas a la Iglesia (cf. LG 16: «diversis rationibus ordinantur») mediante la categoría de participación en la alianza y de los distintos grados de tal participación. En esta perspectiva, toda la familia humana aparece radicalmente marcada por la imagen de Dios, y los dos polos extremos irían de la *imago obscurata* en el pecador no cristiano a la imagen luminosa de Dios que brilla en el rostro de Cristo. Entre estos dos polos se sitúa el estado de todos los no cristianos y de los mismos cristianos.

[27] Véase una relación de las principales posiciones protestantes y católicas sobre este problema en el volumen citado de C. F. Hallencreutz *New Approaches...;* cf. además H. Kraemer, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes,* Neuchâtel, 1956, 49-86; H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie,* Friburgo de Br., 1964, 21-42; P. Rossano, *Religioni non cristiane,* en *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II* (EC), Roma, 1969, 1963-1703. No estoy plenamente de acuerdo con la posición que sostiene A. Darlap al comienzo de la presente obra.

Si se reconoce al destinatario de la misión toda su dignidad de sujeto humano dotado de posibilidades religiosas e inserto en un contexto espiritual portador de valores, y si —como es necesario— se respeta en él el misterio de un amor divino que le previene y acompaña, *el modo del encuentro* y el método de la misión aparecerán profundamente transformados. El NT nos permite entrever algunos casos significativos al respecto: Pedro ante Cornelio, Pablo y Bernabé ante los hombres religiosos de Listra, la predicación de Pablo en Lidia, Pablo ante la asamblea del Areópago. El reconocimiento de la singularidad del otro y de su vocación personal, sobre el presupuesto de unos valores religiosos que le competen en el orden natural y sobrenatural, determina ante todo en el hombre de Iglesia el deber de escuchar y comprender la subjetividad del interlocutor [28]. Queda excluida cualquier exigencia de pasividad completa, y es lesiva de sus derechos cualquier objetivación de su persona. La fenomenología y la moderna filosofía del encuentro intersubjetivo han evidenciado una serie de elementos que no pueden ser descuidados, so pena de mixtificar la misión. Todo encuentro intersubjetivo se funda en el respeto ético. Tal actitud tiene su origen bíblico-cristiano. La misión es un encuentro interpersonal que sería falaz si la palabra no fuese acompañada del amor [29]. Esto, que es cierto en el plano de la fenomenología humana, lo es más en el orden existencial sobrenatural: toda misión es un encuentro con el Espíritu de Dios, que ya opera en el sujeto no cristiano. Por tanto, no hay posibilidad de misión sin escuchar y comprender previamente al interlocutor. Y no tiene sentido pensar que el otro nos comprende mientras nosotros no nos esforcemos por comprenderle. Así, pues, teológicamente hablando, el primer paso de la misión debe ser descubrir lo que Cristo ha obrado ya en el sujeto, que está enfrente. La experiencia de escucharse mutuamente, ya ensayada en el movimiento ecuménico, debe extenderse a los no cristianos a fin de entablar un verdadero diálogo con los hombres de las otras religiones. La convicción de que Jesucristo es su único redentor no debe ser un obstáculo para buscar las huellas de la multiforme sabiduría de Dios, que se complace en habitar con los hombres (Prov 24,6) y se manifestó en Cristo y en la Iglesia (cf. 1 Cor 1,30). La relación dialogal se instaura sobre una plataforma de paridad existencial y tiende a una edificación recíproca, poniendo fin a todo tipo de encuentro puramente unidireccional. Su objetivo es *koinopoyético* en cuanto que tiende a establecer una comunión existencial que es a un tiempo premisa y consecuencia de una auténtica acción mayéutica, encaminada a en-

[28] Sobre esta temática, de origen claramente kierkegaardiano, cf. E. Ducci, *La maieutica kierkegaardiana,* Turín, 1968.

[29] Cf. F. Ebner, *Das Wort ist der Weg,* Viena, 1949, 118; E. Ducci, *Il rapporto io-tu nella persuasione,* en *Pedagogia e vita,* Brescia, 1970.

gendrar una nueva realidad. Podemos recordar a este respecto los análisis de Kierkegaard sobre la edificación y sobre la «comunicación directa e indirecta». La primera se reduce a comunicación de saber; la segunda es comunicación existencial de poder, en la cual el mayeuta actúa con todo el peso de su convicción y experiencia sobre la capacidad receptiva y dinámica de su interlocutor para inducirle al acto liberador y elevante de la decisión personal [30]. Ebner ha subrayado la necesidad del amor para una comunicación auténtica entre el yo y el tú; la simple comunicación de palabras, si no va sostenida por el amor, resulta automáticamente ilusoria e hipócrita [31]. San Pablo, esbozando de manera magistral un tema que será desarrollado bajo diversos aspectos por la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II, se refiere a la presentación del evangelio mediante palabras y hechos, mediante la fuerza vital de su ejemplo y la sinceridad de sus palabras. «Estas dos formas de testimonio son hasta tal punto complementarias, que sería falso conceder prioridad a una sobre la otra o separarlas. Palabras y hechos, proclamación y servicio son como los dos focos de una elipse» [32]. Es preciso, pues, analizar la temática paulina del τύπος o «forma ejemplar»: sus palabras están de tal modo encarnadas en su vida, que no duda en presentarse como el «tipo» que ha de ser imitado, así como él se refiere personalmente al «tipo» de Cristo. Este tipo, que se ofrece en el amor y el servicio y va acompañado por la palabra de Dios, provoca la imitación, y los imitadores se convierten a su vez en modelo para sus propios compatriotas (cf. 1 Tes 1,5-9). Mediante esta comunicación existencial edificante se difunde el evangelio, que no es «sólo palabra», sino «energía, Espíritu y plenitud de vida» [33]. La misión se realiza por completo en este encuentro entre la plenitud de energías salvíficas presentes en Cristo y operante en la Iglesia y la plenitud vital que se desarrolla secretamente en el hombre bajo la acción del Espíritu de Dios. La misión incluye estos cuatro términos reales: el yo, el tú, un elemento básico común y un «plus» o crecimiento al que están llamados tanto el autor de la misión como su interlocutor no cristiano. Si bien se mira, éste es el proceso que presentan los Hechos tanto en la misión a los judíos como en la misión a los griegos y romanos.

Pero es evidente que la función dialogal y mayéutica, aunque necesaria

[30] Cf. E. Ducci, *La maieutica kierkegaardiana,* 79-134. En este contexto se puede citar la célebre expresión polémica del teólogo danés: «El cristianismo no es una doctrina, sino una comunicación de existencia» *(Papirer 1848-1849,* IX, A 207 = 1524). Cabe destacar en este contexto la acción «pedagógica» de la comunicación divina (παιδεύουσα ἡμᾶς: Tit 2,12).

[31] Cf. *Wort und Liebe,* Viena, 1935.

[32] Cf. J. Rossel, *Mission dans une société dynamique,* Ginebra, 1967, 101.

[33] Cf. P. Rossano, *La Parola e lo Spirito. Riflessioni su 1 Thess 1,5 e 1 Cor 2,4-5,* en *Mélanges Bibliques* (Hom. Béda Rigaux), Gembloux, 1970, 437-444.

y fundamental, no agota las tareas de la misión, la cual culmina en la evangelización y en el anuncio del kerigma, cuya naturaleza paradójica no puede evitar el escándalo ni impedir dolores y rupturas. Así se llega al momento decisivo del salto cualitativo en el orden de la fe y de la aceptación de la palabra de Dios, la única que puede introducir en el conocimiento de la sabiduría de Dios, que es necedad para los hombres (1 Cor 1,23ss); pero esto no se realiza sin la *metánoia* y la conversión [34], las cuales abren el acceso al misterio a que Dios llama a los hombres.

El kerigma se completa luego en la catequesis y en el dogma, y es proclamado y comunicado vitalmente a la asamblea eclesial cristiana por medio de la liturgia, como ha quedado ampliamente ilustrado en esta obra. Asimismo, aquí no podemos más que aludir brevemente a los medios con que la Iglesia efectúa su misión de participar en la actividad salvífica de Dios en la tierra. Si el prototipo de la misión es el Siervo de Yahvé en el AT, que halla su realización en la vida y la obra de Jesucristo y su prolongación en los apóstoles y en la Iglesia [35], la misión comporta la predicación y el esfuerzo, el dolor y la persecución, la oración, el servicio y la perseverancia confiada.

A la luz de todo esto se comprenden fácilmente algunos principios fundamentales reafirmados por el Vaticano II (cf. AG 10, 22; GS 44, 58), de acuerdo con los cuales el prototipo de toda misión es la Encarnación y su ley fundamental es la asimilación a los hombres; así se comprende la ley de la «indigenización», a fin de que cada cual realice auténticamente su subjetividad «con ayuda de otro» [36], y se manifiesta con toda su urgencia la necesidad de la hermenéutica y de la traducción de la palabra cristiana a un lenguaje accesible al interlocutor de distinto origen cultural. Tampoco se debe descuidar el problema de la búsqueda del punto de contacto [37] y tangencia entre el mensaje cristiano y el hombre que lo recibe; y no es menos importante una seria reflexión para descubrir y esclarecer lo que se requiere en el interlocutor para recibir y comprender el evangelio [38]. Todo esto es tarea de la teología y de la praxis de

[34] El término «conversión» necesita ser estudiado todavía más a fondo. Un primer estudio, promovido por el Consejo Mundial de las Iglesias, fue publicado bajo el título *Conversion to God and Men. A Study Document on the Biblical Concept of Conversion* (WCC/DWME 60-90, Londres). Su autor, P. Loeffler, concluye citando a L. Newbigin: «La conversión es un cambio en orden a participar por la fe en una nueva realidad que es el futuro de toda la creación» (IRM, abril 1965, 159); cf. J. Rossel, *op. cit.*, 95s.

[35] La figura del Siervo de Yahvé se proyecta sobre la vida de Pablo desde el momento de su conversión e influye en su conciencia durante toda su actividad; cf. Act 9,16.

[36] Sobre esta expresión kierkegaardiana, cf. E. Ducci, *op. cit.*, 87ss.

[37] Sobre el «punto de contacto», cf. H. Kraemer, *op. cit.*, 162ss.

[38] Cf. J. Rossel, *op. cit.*, 138-141.

la actividad misionera, la cual alcanzará su primer objetivo fundamental cuando logre implantar, al menos en germen, una Iglesia local con todas las estructuras necesarias para su existencia (cf. AG 6, 19ss; LG 17) [39].

3. *Finalidad de la misión*

Si la Iglesia es misionera por naturaleza, el fin de la misión coincide sustancialmente con la razón de ser de la Iglesia en el mundo; y si la misión es en su raíz prolongación de la misión de Cristo en la historia, sus metas vienen a identificarse con los objetivos de la Palabra entre los hombres. El Vaticano II, en dos pasajes paralelos (LG 17; AG 9), indica estos dos objetivos fundamentales: cooperación de la Iglesia a la realización del plan de Dios, la salvación, que incluye la eliminación del pecado, la elevación y el perfeccionamiento de todas las posibilidades humanas, el don del Espíritu Santo y un nuevo significado para la vida del individuo y de la sociedad hasta la plenitud de Cristo, para gloria de Dios y felicidad del hombre [40]. En estas líneas se reflejan los rasgos principales del mesianismo, que aflora en las primeras páginas del Génesis y culmina en la luz de la Jerusalén celeste al final del Apocalipsis. La inyección de esta temática bíblica en la teología de la misión ha fortalecido las estructuras de la misionología católica y ha dilatado sus horizontes [41].

Se puede decir que hasta la víspera del Vaticano II la teología católica de la misión estaba representada prácticamente por dos posiciones: la escuela de Münster (J. Schmidlin, Th. Ohm) ponía el significado de la

[39] Sobre la *plantatio Ecclesiae* como objetivo primario de la misión, véanse las obras del padre Charles citadas en la bibliografía.

[40] La descripción de la misión que aparece en los documentos conciliares está notablemente cerca de la que sostienen las Iglesias de la Reforma. Valgan como un ejemplo de ésta la definición del biblista F. Hahn, *op. cit.*, 155, y la del misionólogo holandés J. H. Bavinck, *Inleiding in de Zendingswetenschap,* Kampen, 1954, 57s: «La misión es la gran obra de Jesucristo, gracias a la cual, tras haber realizado en la tierra su obra de mediador, atrae a todos los pueblos a su salvación y les comunica las gracias que ha obtenido para ellos». La divergencia consiste en la distinta concepción de la función y del ministerio de la Iglesia en el ejercicio de la misión. Véase, sin embargo, la interesante definición de M. Spindler, que, omitiendo toda referencia a la Iglesia, indica la finalidad de la misión con expresiones que coinciden con las del Vaticano II: «La misión es el modo por el que Cristo mismo prosigue hasta el fin de los tiempos y hasta los confines del mundo su misión: glorificar a Dios, combatir a las potencias, salvar a los hombres» *(op. cit.,* 101). Cf. J. H. Walgrave, *Un salut aux dimensions du monde,* París, 1970, 96.

[41] Sobre la aportación del Vaticano II como síntesis de cincuenta años de misionología, cf. J. Masson, *Le Missioni nel Vaticano II,* Turín, 1966, 22-29; J. Schütte, *Mission nach dem Konzil,* Maguncia, 1967; A. Santos, *Decreto sobre la actividad misional de la Iglesia,* Madrid, 1966.

misión principalmente en la conversión de los «paganos» (*finis operis primarius*), mientras que la extensión de la Iglesia sería tan sólo el *finis operis secundarius*. Frente a ella, la escuela de Lovaina, capitaneada por el padre Charles, señalaba como fin específico de la misión la *plantatio Ecclesiae* y la «constitución de la Iglesia visible en todos los lugares en que todavía no está constituida». Pero es preciso reconocer que debajo de esta discusión teológica llevaba siglos actuando la convicción de que el motivo último de la misión era la salvación del individuo y de su alma frente a la ruina eterna [42]. Evidentemente, el Vaticano II no podía por menos de recoger estas voces y poner conjuntamente el «fin de la misión en la evangelización de los no cristianos y en la implantación de la Iglesia» (AG 6), relacionando ambas cosas con la voluntad salvífica de Dios (AG 7). Pero, como hemos dicho, toda la temática sobre los objetivos de la misión se ha fortalecido y ampliado en la confrontación del evangelio con el mundo contemporáneo, recurriendo profundamente a la Biblia y a las adquisiciones de los últimos decenios en el campo de la antropología religiosa.

Es obligado reconocer que la misionología protestante, tanto germánica como angloamericana, precedió a la católica, durante la primera parte de este siglo, en la investigación científica de la naturaleza y el fin de la misión [43]. Tal investigación pasó por una gama de experiencias y oscilaciones que ejercieron un fuerte estímulo entre las filas católicas, contribuyendo de manera decisiva al incremento de la conciencia ecuménica. Maestro indiscutido de la misionología protestante a comienzos de siglo fue Gustav Warneck, cuya tesis fundamental sobre la misión era la cristianización del mundo mediante la implantación y organización de la Iglesia en todos los pueblos, una Iglesia que empapase y unificase todas las entidades nacionales, como paso preliminar para la integración en una gran Iglesia mundial.

Esta tesis, en ciertos aspectos no muy diversa de la que prevaleció en la Conferencia Mundial Misionera de Edimburgo (1910), que afirmaba la coincidencia entre el evangelio y la civilización («social gospel»), cayó

[42] Sobre el problema de la salvación de los infieles y su relativa evolución histórica, con claras repercusiones misionológicas, cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse, ²1934; íd., *L'appel des non chrétiens au salut*, París, 1962; A. Santos, *Salvación y paganismo*, Santander, 1960; L. Debruyne, *Le païen? Le salut?*, Lovaina, 1971. La encíclica *Maximum illud* indicaba el fin de la acción misionera con estas palabras: «Liberar esa multitud de almas de la orgullosa tiranía de los demonios» (AAS 11 [1919], 453).

[43] Sobre la evolución de la misionología protestante en el siglo XX, cf. L. Wiedenmann, *Mission und Eschatologie*, Paderborn, 1965; y, además de las obras citadas de H. Kraemer, C. F. Hallencreutz y G. H. Anderson, *The Theology of Mission Among Protestants in the Twentieth Century*, en *The Theology of the Christian Mission*, Nueva York, 1961.

en crisis tras la guerra mundial de 1914-1918 bajo los golpes unidos de la teología dialéctica, el existencialismo teológico y el escatologismo exegético. Todas las aspiraciones civilizadoras y eclesiocéntricas de la misión se desvanecieron rápidamente ante la aparición de la fórmula «missio Dei», según la cual el principio, autor y fin de la misión es Dios y solo Dios, quien la efectúa por medio de su palabra como y donde quiere, según los designios inescrutables y el beneplácito de su voluntad. Ya no se habla, como en tiempos de Warneck, de construir una Iglesia mundial sobre la tierra. La única perspectiva es la escatológica del juicio y del fin del mundo; la acción de Dios es *krisis,* o sea, juicio sobre el hombre pecador, el cual, ante la palabra que Dios le dirige en estos «últimos tiempos», puede tomar la decisión que lo libera del mundo *(Entweltlichung)* y del estado de caída en que se halla. Las acciones y palabras procedentes de los hombres de Iglesia no representan más que una ocasión para la acción decisiva de Dios, que llama a la decisión desmundanizante [44].

Conforme se modificaron las posiciones de la escuela exegética escatológica se operó una notable corrección de dicha perspectiva. Los defensores de la «escatología actual», que ven ya presente en la era de la Iglesia la realidad de los últimos tiempos, consideran la misión como un acontecimiento escatológico, en el que Cristo resucitado, ante la inminencia de su parusía, llama a los gentiles a la obediencia de la fe, ofreciéndoles las primicias y un anticipo del reino futuro [45]. En cambio, los autores que consideran la escatología como el horizonte último de la historia de la salvación y conciben el ser cristiano como una tensión entre un «ya» de salvación y un «todavía no» de realización plena prefieren ver en la misión la actividad de Cristo glorioso, que en el curso de la historia prepara a la humanidad para su venida, ofreciendo a cada hombre la riqueza del reino futuro ya en la comunidad eclesial de la tierra [46].

Se advierte, pues, un deslizamiento de una postura estrictamente escatológica a una postura más histórica y temporal; la perspectiva misionera tiende a coincidir lo más posible con el plan de Dios, que, tras haberse realizado primeramente en Cristo, sigue realizándose en la historia mediante la predicación de la Iglesia y está orientado hacia el futuro. La misión y el llamamiento se insertan en la tensión que existe entre el «ya» de estos últimos tiempos y el «todavía no» del fin, en el cual Dios pro-

[44] Esta concepción dialéctico-escatológica de la misión aparece sustancialmente en K. Barth, K. Hartenstein, H. Kraemer, W. Holsten y otros. Cf. L. Wiedenmann, *op. cit.,* 191s.

[45] A esta tendencia pertenecen exegetas como E. Lohmeyer y J. Jeremias, y teólogos como G. Rosenkranz y P. Althaus. Cf. L. Wiedenmann, *op. cit.,* 193.

[46] Así, entre los exegetas, O. Cullmann, H. Schlier; entre los teólogos, K. Hartenstein y W. Freytag.

clama su soberanía sobre el mundo y reúne a su pueblo [47]. Pero ha sucedido que, después de tanto hablar de interioridad y escatología, la misionología protestante ha vuelto polémicamente (en la cuarta asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias, Upsala, 1968) a posiciones «encarnacionistas» y sociales, afirmando que el verdadero objetivo de la misión se halla en la «humanización», pues tal sería el significado del mesianismo bíblico en la sociedad moderna. Términos bíblicos y tradicionales, como *kerigma, diakonía, koinonía,* son empleados hoy por la misionología protestante para designar la misión de la Iglesia en el mundo; esta actividad va encaminada a la conquista de la «paz» *(shalom),* entendida en una línea estrictamente horizontal, que implica el desarrollo del hombre y el advenimiento de una nueva sociedad de justicia, de verdad y amistad sobre la tierra [48].

Esta breve síntesis de la teología protestante de la misión nos permite entrever la evolución que se puede esperar de la misionología católica revitalizada por el Vaticano II y las posibilidades de colaboración ecuménica en este sector. Dado que el fin de la misión es cooperar al plan divino de salvación, sus metas deben coincidir con las de Dios en la comunicación con la humanidad. Tales metas están indicadas especialmente en el NT mediante vocablos altamente significativos que sirven de centros semánticos en torno a los cuales se reúnen espontáneamente otros términos y expresiones complementarios. El decreto AG (5, 9) y la constitución LG (17) señalan algunos, aunque no todos, que pueden servir de puntos de referencia para una reflexión sistemática.

En el frontispicio de todo el NT se lee el término clásico y global de σωτηρία, *salvación* [49]. Ya el mismo nombre de Jesús es relacionado con la «salvación de los pecados» de los hombres (Mt 1,21). El Evangelio de san Juan presenta la *sotería* como el fin primario de la misión de Jesús (Jn 3,17; cf. 1 Tes 2,16). Prescindiendo de los aspectos físicos y morales de la *sotería* (también presentes en el NT, aunque de manera secundaria y simbólica), su significado se abre en dos direcciones fundamentales. Aparece ante todo el anuncio de la *sotería* como liberación del pecado,

[47] Como intentos de tales síntesis se pueden considerar las obras principales de W. Andersen, H. J. Margull y G. Vicedom. Cf. L. Wiedenmann, 194.

[48] Cf. *Drafts for Sections, Preparated for the Fourth Assembly of the World, Uppsala, Sweden 1968,* Ginebra, 1968; toda la sección segunda está dedicada a la «renovación de la misión»; J. Witte, *Fourth Assembly of the World Council of Churches:* Gr 50 (1969), 83ss. Particularmente representativa de esta orientación «humanizante» es la llamada «escuela de shalom», cuyo padre es el calvinista danés J. H. Hoekendijk; para una exposición y valoración crítica, cf. J. López Gay, *La nueva escuela del «Shalom»:* «Misiones Extranjeras» 16 (1969), 417-430. Cf. también M. Spindler, *op. cit.,* 224ss.

[49] Sobre el significado del término en el NT, cf. Förster-Fohrer, σώζω, σωτηρία...: ThW VI, 966-1024; cf. M. Spindler, *op. cit.,* 235ss; J. H. Walgrave, *op. cit.,* 91.

de la culpa, de la influencia del Maligno, de la servidumbre a la carne y la ley, de los «nidos de víboras» ocultos en el hombre y ruinosos para la sociedad y el cosmos. Por ello, todo mensaje de *soteria* implica un choque y una reacción de resistencia de dentro afuera. La eliminación del pecado y la reconciliación con Dios suponen un duro precio y exigen un adecuado compromiso existencial. Pablo anuncia el evangelio para la *soteria,* y hacia ella convergen todos los esfuerzos de su actividad misional (cf. 1 Tes 2,16; 1 Cor 10,33; Rom 10,1). Pero más importante e inaudito es el contenido positivo de la *soteria* y la polivalencia de sus dimensiones en el NT. La *soteria* es individual y social, afecta al alma y al cuerpo, está ya presente y es todavía futura, tiene un centro humano y una proyección cósmica. Está enraizada y apoyada únicamente en Jesucristo (cf. Act 4,12; Heb 5,9) y transforma íntimamente al hombre que accede a una relación personal de fe y amor con él: «Cristo en vosotros esperanza de la gloria», tal es en síntesis, con la expresión lapidaria de Pablo (Col 1,27), el fin y el contenido de la misión. En esa relación se despliegan sobre el hombre las profundidades de los abismos divinos: curación, liberación, nacimiento de lo alto, adopción, resurrección, vida eterna, reconciliación, justicia, santidad, *agápe,* iluminación, sabiduría, gozo, don del Espíritu, etc. «La iniciativa de esta nueva relación es de Dios, y no se trata de una relación solitaria, sino inclusiva, comunitaria, eclesial» [50]. En esta perspectiva, dicho sea de paso, pierde dramatismo la aprensión de quienes, al no ver afirmada como motivo fundamental de la misión la «salvación de las almas», temen un debilitamiento de la tensión misionera de la Iglesia. Es verdad que a todas las personas se les ofrece una posibilidad de salvación y que sólo una culpa personal puede anular tal posibilidad (LG 16; AG 7), pero resulta evidente que la misión confiere a esta posibilidad una situación decididamente más favorable y un contenido incomparable ya desde esta vida, desvelando al hombre el significado de su existencia y sus actividades y ofreciéndole los medios individuales y sociales para realizarla en plenitud.

Esta *plenitud,* πλήρωμα [51], es otro centro semántico en torno al que gravitan otras indicaciones de la misión de Cristo y, por tanto, de la Iglesia. Este término es empleado a menudo por el Vaticano II cuando intenta describir la relación entre Cristo y la humanidad y el objetivo de la misión cristiana en el mundo (cf. AG 3, 9; LG 17, 45; NA 2, etc.). Tal plenitud, que colma la humanidad gloriosa de Cristo (cf. Col 1,19; 2,9; Jn 1,14), es comunicada mediante el ministerio de la Iglesia a cuantos entran en comunión con él para formar un solo cuerpo, llamado a crecer hasta la plenitud ideal de su cabeza (Ef 1,23; 4,13; Col 2,10). Pero el

[50] M. Spindler, *La mission combat pour Dieu,* 238s.
[51] Cf. Delling, *πλήρωμα:* ThW IV, 197-304.

crecimiento y el perfeccionamiento (αὔξησις, τελείωσις) no son una adquisición autónoma del hombre, sino que son conferidos desde lo alto y recibidos a través de una generosa colaboración personal. A ellos se dirige la actividad de los ministros del NT, y el aguijón de la conciencia misionera de Pablo, empeñado en la generación espiritual de sus hijos, tiende a su crecimiento hasta la formación de Cristo en ellos (Gál 4,19), con vistas a un estado de perfección irreprensible que pueda confrontarse sin temor con la manifestación del Señor en la parusía (1 Cor 1,8; 1 Tes 5,23). Si tenemos en cuenta que la dotación espiritual de todo hombre (el llamado «existencial sobrenatural») se presenta —según una línea de pensamiento ya conocida por los Padres y ratificada por el Vaticano II— como un germen, un comienzo, un reflejo, la tarea de la misión se configurará fácilmente en un compromiso por el crecimiento espiritual de cada hombre y de toda la familia humana a fin de alcanzar la plenitud del plan de Dios. Por otra parte, el misterio de la encarnación y de la sacramentalidad de la Iglesia parece insinuar que la gracia de Dios, que quiere realmente la salvación de los hombres, tiende a encarnarse, a expresarse externamente y, en consecuencia, por su naturaleza, a expresar en la catolicidad de la Iglesia la gran familia de los hijos de Dios. De donde se sigue que la misión y el misionero están al servicio de ese dinamismo encarnacionista y expansivo de la gracia [52] hasta realizar la plenitud de la perfección que tiene su modelo en Dios: «Sed perfectos como perfecto es vuestro Padre, que está en los cielos» (Mt 5,48).

Los rasgos de esta plenitud que hemos descrito revelan una dimensión esencialmente comunitaria. Ya el paralelo lucano de Mt 5,48, «sed misericordiosos, como misericordioso es vuestro Padre» (Lc 8,36), apunta al horizonte de la perfección evangélica poniéndolo en la entrega a los hombres; pero Pablo es todavía más taxativo en el tema: «El vínculo de la perfección es la *agápe*» (Col 3,14). Así llegamos a otro término indicativo de la misión cristiana, la κοινωνία o *comunión.* Al igual que el existente analizado en el *Dasein* heideggeriano, abocado a la desesperación y la muerte, es elevado a la *sotería,* y al igual que el individuo descrito por Jaspers como «existencia posible» abierta a la trascendencia es llamado a la «plenitud de Dios» (Ef 3,19), así el sujeto humano, en su constitutiva dimensión interpersonal, es introducido por la misión cristiana en una comunión perfectiva que se le ofrece por la Iglesia. La superación de la soledad y la unidad en la comunión no son simplemente el deseo secreto de todo hombre, sino el objetivo del plan de Dios. Y también el eje de esta comunión es la persona de Cristo resucitado: el cristiano es llamado a la comunión con él (1 Cor 1,9), una comunión que se comparte espon-

[52] Cf. las observaciones de K. Rahner, *Il cristianesimo anonimo e il compito missionario della Chiesa:* IDOC 10 (15-V-1970), 58s.

táneamente con los hermanos (cf. Act 2,42). Se trata de una comunión que no elimina la distancia del Señor frente a su criatura, sino que es principio de una relación nueva, de un intercambio que engendra vida, alegría, fuerza. Esta relación se funda en la participación. Y durante todo el tiempo de la historia encuentra su «cumbre y fuente» en el sacramento de la eucaristía [53]. Esta comunión vivida en la Iglesia no niega ni debilita los vínculos humanos, sino que los asume y fortalece, siendo elemento sustentador de toda forma de comunión y germen de la fraternidad humana universal a que el mundo de hoy aspira. La conciencia del deber de promover la unidad y la concordia entre los hombres indujo a los padres del Vaticano II a mirar más allá de la actividad misionera propiamente dicha para fomentar el diálogo y la disponibilidad de la Iglesia ante todas las religiones (cf. LG 13; NA 1).

Otra tarea de la misión es la *libertad* (ἐλευθερία), cuyo mensaje se inscribe en la más típica temática mesiánica anunciada por los profetas en el AT y repetida por Jesús y por la Iglesia: «El Espíritu del Señor está sobre mí; por eso me ha consagrado con la unción, me ha enviado a anunciar a los pobres la buena noticia, a predicar a los presos la liberación, a los ciegos la vista, a poner en libertad a los oprimidos, a predicar un año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19). Como el Siervo de Yahvé, Jesús continúa en la Iglesia el anuncio de la libertad. Pablo la reivindicó sobre todo frente a la economía de la Ley; el Apocalipsis, frente al imperio teomorfo; las primeras generaciones cristianas, empalmando con la tradición profética, lucharon por liberar al mundo de las imágenes de lo divino inmanentes al mismo, desmitizándolo en nombre de la creación y de la libertad responsable del hombre [54]. Esta función es connatural y coextensiva a la misión de la Iglesia en todos los tiempos y comporta el efecto de revelar el hombre a sí mismo y a sus hermanos y hacerle consciente de su responsabilidad en la historia.

Como se ve, no es fácil responder unívocamente a propósito del significado y la finalidad de la misión en el mundo. El camino más sencillo y seguro parece ser atenerse al lenguaje de la revelación y al tenor de la misma palabra de Dios. Fuera de ella se corre el riesgo de caer en la fragmentación de las distintas escuelas y tendencias teológicas, que desde co-

[53] La expresión «culmen et fons» aplicada a la eucaristía pertenece al Vaticano II (SC 10); cf. J. Rossel, *op. cit.*, 96.

[54] Aquí se aplica la célebre expresión de Ireneo (*Adv. haer.*, III, 15, 3 [PG 7, 919]) a propósito de los apóstoles: «Veritatis fuerunt praedicatores et apostoli libertatis», texto citado en AG, nota al núm. 8. Sobre la repercusión social y política del mensaje evangélico baste aludir a los escritos de los apologetas y a la literatura martirológica de los primeros siglos. Sobre los aspectos modernos de esta temática, recogidos por la llamada «teología política», cf. M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, París, 1970, 348.

mienzos de este siglo no dejan de enfrentarse. Entre los términos que designan el fin de la misión podemos señalar otros, no menos sugerentes y expresivos, como εἰρήνη (paz), ἐλπίς (esperanza), καινὴ κτῖσις (nueva criatura), εὐλογία (bendición), καινὸς ἄνθρωπος (hombre nuevo), υἱοθεσία (adopción como hijos de Dios), ἀγάπη (amor), ζωὴ αἰώνιος (vida eterna), δόξα (gloria) [55], «recapitulación de todo en Cristo» (Ef 1,10), «revelación del misterio de Dios» (Ef 3,9), etc.

Pero en este punto se plantea una cuestión insoslayable: ¿cuál es el significado auténtico de estos vocablos?, ¿qué dimensión existencial —histórica, jurídica, institucional— incluyen y dónde debe detenerse la misión propia de la Iglesia? Surge, pues, la instancia hermenéutica que debe servir de criterio para contrastar la misión. Para limitarnos a unas indicaciones esenciales (exposiciones más amplias pueden hallarse en otros lugares de esta obra), baste recordar que la misión de la Iglesia es continuación de la misión de Cristo. La hermenéutica debe, por tanto, remontarse más allá de la Iglesia y situarse ante la persona misma de su fundador. Ahora bien, la interpretación más autorizada y solemne que jamás se ha dado de Cristo es la del Concilio de Calcedonia, que ha afirmado en él la coexistencia de dos naturalezas, humana y divina, perfectas en sus respectivos atributos, indivisas pero no confusas, distintas pero no separadas, unidas en el mismo Cristo Hijo de Dios. Por brotar de tal raíz, la misión de la Iglesia resulta al mismo tiempo humana y divina, perteneciente a la esfera de lo histórico y de lo eterno, de lo visible y de lo invisible, de lo natural y de lo sobrenatural. Así, pues, se situaría automáticamente fuera de la línea de la Iglesia, que es Cristo, quien pretendiera coartar o restringir la misión a una tarea particular con exclusión de la otra, tanto si se la reduce a una empresa puramente filantrópica como si se la aísla de la sociedad y de la historia para reservarla a una angélica e invisible mediación divina.

Pero hay más. Como la misión debe alcanzar a los hombres en su dimensión histórico-existencial para hacerlos partícipes de la comunicación divina, exige no sólo una recta hermenéutica hacia arriba, sino también hacia abajo, esto es, presupone una recta inteligencia del hombre. Esto obliga a la Iglesia a un estudio y una atención incansables hacia todas las formas y manifestaciones del sujeto humano. Según una expresión de Pablo VI [56], incumbe a la Iglesia el deber de ser «experta en humanidad»; nada de lo que es humano le puede ser ajeno. Sólo con esta condición

[55] Sobre el concepto de δόξα (gloria) como principio y objeto de la misión, cf. A. Yannoulatos, *The Purpose and Motive of Mission:* IRM (1965), 281-297; íd., *Mission aus der Sicht eines Orthodoxen:* NZM 26 (1970), 241-252.

[56] Esta expresión fue pronunciada en el discurso ante la Asamblea de la ONU en Nueva York el 4 de octubre de 1965; cf. AAS 57 (1965), 878.

podrá descubrir la inagotable densidad de significado inscrita en el mensaje bíblico en forma humana y será una idónea dispensadora de los misterios de Dios. Si, como ha sucedido, el conocimiento del sujeto humano ha avanzado en este último siglo, la Iglesia debe tener en cuenta esas adquisiciones con vistas a su misión. Una concepción equivocada o insuficiente del hombre sacaría la misión de su cauce y le impediría alcanzar su meta, esterilizándola en formas abstractas y alejadas de la vida. Si la imagen contemporánea del hombre —enraizada, por lo demás, en las más puras fuentes de la tradición clásica y cristiana— cuenta entre sus componentes no sólo el binomio alma y cuerpo, voluntad e inteligencia, eternidad y tiempo, finitud e infinitud, necesidad y libertad, sino también los elementos de consciente e inconsciente, subjetividad y alteridad, identidad y comunión, pasado y futuro, independencia frente al cosmos e inmersión en él, creatividad de estructuras y dependencia con respecto a ellas; toda esta gama de relaciones y polaridades debe tenerse presente siempre que se piense en los términos bíblicos referentes a la misión o se pretenda proyectarlos directamente sobre la existencia. Cualquier opción unívoca y antitética tiene como consecuencia el descuido de algún aspecto de la revelación y termina por repercutir negativamente sobre el hombre mismo, menoscabado en su viva complejidad, debilitando —cuando no desviando— el sentido y el fin de la misión.

Pero no podríamos terminar estas notas sobre el fin de la misión sin aludir al horizonte último que ella persigue al colaborar en la realización del plan de Dios [57]. Según la carta a los Efesios, la obra de la creación, encarnación y misión de la Iglesia culmina en la «alabanza de la gloria de la gracia de Dios» (Ef 1,6) [58]. Pablo, con una mirada profética sobre el significado de la presencia operativa de Cristo en la historia, señala como su fin «la presencia de Dios en todos y en todo»: ἵνα ᾖ ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν (1 Cor 15,28). Los capítulos 21 y 22 del Apocalipsis revelan «in mysterio» el fin último de la misión de la Iglesia. La segunda epístola de Pedro considera la acción cristiana como «la espera y el apresuramiento de la parusía» (2 Pe 3,2). Si bien este tema fue orquestado y desarrollado unívocamente por la escuela escatológica protestante, visto en su integridad está muy lejos de ser ajeno a la misión de la Iglesia en la época que precede a la parusía. La esperanza cristiana no implica un conocimiento del futuro de la historia ni las palabras de la revelación permiten entrever cómo se efectuará el crecimiento y desarrollo del reino de Dios en la humanidad hasta la hora decisiva en que aparezcan los «nuevos cielos» y la

[57] Podemos citar a este respecto la expresión de san Agustín: «Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus» (*Ep.* 187, 34 [PL 38,845]).

[58] Este tema recibe un particular énfasis en los escritos de H. U. von Balthasar; cf., por ejemplo, el cap. III de *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln, 1965.

«nueva tierra». La interpretación de la economía divina en términos de historia pertenece a esas formas de secularismo que han hallado sus símbolos contrastantes, pero procedentes de las mismas raíces, en Hegel y en Marx. En realidad, los datos del AT y del NT, en el claroscuro y la complejidad del lenguaje apocalíptico, hacen brillar imágenes bastante más atormentadas y dramáticas. El misterio del reino de Dios se enfrenta hasta el fin de los tiempos con el «misterio de la iniquidad». Así, pues, la misión cristiana no puede apoyarse en una teología del futuro de la historia, sino en la certeza de lo infinito en lo finito, de lo eterno en el tiempo: «Yo estaré con vosotros hasta el fin de los siglos» (Mt 28,20) [59]. No obstante, la misión forma parte del plan de Dios en la historia que va de la resurrección de Cristo a su manifestación gloriosa; constituye su estructura basilar y le da sentido. La misión representa la vida y la razón de ser de la Iglesia, la expresión dinámica de su catolicidad. Trabajar en la misión significa, pues, preparar a los hombres para el encuentro final con Dios. Gracias a la misión, el *chrónos,* la duración anónima del tiempo, se convierte para todo ser humano en *kairós,* el tiempo oportuno y saludable para la decisión del encuentro con Cristo. La suma de estos *kairoi* constituye la verdadera historia de la salvación y el resultado de la misión, en la cual la Iglesia «anuncia la muerte del Señor y proclama su resurrección en espera de su venida».

PIETRO ROSSANO

[Traducción: A. DE LA FUENTE ADÁNEZ]

[59] Cf. M. Xhaufflaire, *op. cit.,* 341, 365ss.

BIBLIOGRAFIA

COMENTARIOS AL DECRETO CONCILIAR «AD GENTES»

Brechter, S., *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche:* LThK *(Das zweite Vat. Konzil)* III (1968), 9-125.

Le Guillou, M.-J., *La vocación misionera de la Iglesia* (comentario al núm. 17 de la constitución *Lumen gentium),* en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II,* Barcelona, [3]1968.

Masson, J., *Le missioni nel Vaticano II,* Turín, 1966.

Santos Hernández, A., *Decreto «Ad gentes» sobre la actividad misional de la Iglesia,* Madrid, 1966.

Schütte, J., *L'activité missionnaire de l'Église,* París, 1967.

ESTUDIOS BIBLICOS SOBRE LA MISION

Bieder, W., *Gottes Sendung und der missionarische Auftrag der Kirche nach Matthäus, Lukas, Paulus und Johannes* = Theologische Studien 82, Zurich, 1964.

Cullmann, O., *Eschatologie und Mission im Neuen Testament:* EMM 85 (1941), 98-108.

— *Eschatology and Mission in the New Testament,* en *The Background of the NT and its Eschatology* (Hom. C. H. Dodd), Cambridge, 1956, 409-421.

— *Le retour du Christ, espérance de l'Église,* Neuchâtel-París, [2]1948.

Ferrier-Welti, M., *La transmission de l'Évangile. Recherche sur la relation personnelle dans l'Église d'après les épîtres pastorales:* ETR (1957), 75-135.

Giblet, J., *Le développement du sens de la mission dans le Nouveau Testament,* en *Repenser la mission,* Lovaina, 1965, 24-52.

Hahn, F., *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament,* Neukirchen, [2]1965.

Jeremias, J., *Jesu Verheissung für die Völker,* Stuttgart, [2]1959.

Kuhl, J., *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium* = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 11, Kaldenkirchen, 1967.

Martin-Achard, R., *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament,* Neuchâtel, 1959.

Rossano, P., *Dialogue, maïeutique et kérigme dans St. Paul:* «Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens» 13 (1970), 49-54.

Schnackenburg, R., *Die Kirche im Neuen Testament,* Friburgo de Br., 1961 (ed. española: *La Iglesia en el NT,* Madrid, 1965).

SINTESIS DE TEOLOGIA DE LA MISION

Andersen, W., *Towards a Theology of Mission,* Londres, 1955.

Bavinck, J. H., *Inleiding in de zendingswetenschap,* Kampen, 1954.

Bieder, W., *Das Mysterium Christi und die Mission,* Zurich, 1964.

Blauw, J., *Gottes Werk in dieser Welt. Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission,* Munich, 1961.

Bockmühl, K., *Die neuere Missionstheologie. Eine Erinnerung an die Aufgabe der Kirche,* Stuttgart, 1964.

Charles, P., *Les dossiers de l'action missionnaire,* 5 vols., Lovaina, 1938-1939.

Dewailly, L. M., *Envoyés du Père. Eléments de théologie et de spiritualité missionnaires,* París, 1963, 16-24.
Hoekendijk, J. C., *The Church Inside Out,* Londres, 1964.
Margull, H. J., *Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als ökumenisches Problem,* Stuttgart, 1959.
Newbigin, L., *Missionarische Kirche in weltlicher Welt,* Bergen-Enkheim bei Frankfurt, 1966.
Niles, D. T., *Sur la terre... La mission de Dieu et de son Église,* Ginebra, 1965.
Ohm, Th., *Machet zu Jünger alle Völker,* Friburgo de Br., 1962.
Rétif, A., *La mission. Eléments de théologie et de spiritualité missionnaires,* París, 1963.
Rossel, J., *Mission dans une société dynamique,* Ginebra, 1967.
Schmidlin, J., *Einführung in die Missionswissenschaft,* Münster, ²1925.
— *Katholische Missionslehre im Grundriss,* Münster, ²1923.
Seumois, A., *Introduction à la missiologie,* Schöneck-Beckenried, 1952.
Spindler, M., *La mission, combat pour le salut du monde,* Neuchâtel, 1967.
Van Ruler, A. A., *Theologie van het Apostolaat,* Nijkerk, 1954.
Vicedom, G. F., *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission,* Munich, 1958.
Warneck, G., *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch,* 5 vols., Gotha, 1897-1903.

ESTUDIOS DE TEOLOGIA MISIONAL

Amalorpavadass, D. S., *Purpose and Motivation of Missionary Activity,* Bangalore, 1970.
Barth, K., *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart,* en *Theologische Fragen und Antworten,* III, Zurich, 1957, 100-126.
Blanke, Fr., *Missionsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit,* Zurich, 1966.
Boer, H. R., *Pentecost and Missions,* Londres, ²1961.
Bürkle, H., *Dialog mit dem Osten,* Stuttgart, 1965.
Congar, Y., *La mission dans la théologie de l'Église,* en *Repenser la mission,* Lovaina, 1965, 51-74.
De Groot, A., *La misión después del Vaticano II:* «Concilium» núm. 36 (1968), 553-571.
Dournes, J., *Le Père m'a envoyé,* París, 1965.
Freytag, W., *Vom Sinn der Weltmission* (1950), en *Reden und Aufsätze,* II, Munich, 1961, 207-217.
Gensinchen, H. W., *Grundzüge heutigen Missionsdenkens in Deutschland:* «Evangelische Theologie» 11 (1951), 259-267.
Grasso, D., *Motivation de l'activité missionnaire d'après le Concile:* «Le Christ au monde» (1968), 256-266.
Le Guillou, M. J., *La misión como tema eclesiológico:* «Concilium» núm. 13 (1966), 406-450.
Loffeld, E., *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques,* Rhenen, 1956.
López Gay, J., *La nueva escuela del «Shalom»:* «Misiones Extranjeras» 16 (1969), 417-430.
Masson, J., *Mission,* en K. Rahner y A. Darlap (eds.), *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis,* III (1969), 482-547.
Müller, J., *Wozu nach Mission? Eine bibeltheologische Überlegung,* Stuttgart, 1969.

Newbigin, L., *L'universalisme de la foi chrétienne,* Ginebra, 1963.
Paton, D. M., *Christian Missions and the Judgment of God,* Londres, 1963.
Rétif, A., *Un nouvel avenir pour les missions,* París, 1966.
Schillebeeckx, E., *Iglesia y humanidad:* «Concilium» núm. 1 (1965), 65-94.
Seumois, A., *Oecuménisme missionnaire,* Roma, 1970.
Walgrave, J. H., *Un salut aux dimensions du monde,* París, 1970.
Wiedenmann, L., *Mission und Eschatologie,* Paderborn, 1965.
Yannoulatos, A., *The Purpose and Motive of Mission:* IRM 215 (julio 1965), 281-297.

SECCION CUARTA

LA IGLESIA ES APOSTOLICA

La apostolicidad [1] es la propiedad merced a la cual conserva la Iglesia a través de los tiempos la identidad de sus principios de unidad tal como los recibió de Cristo en la persona de los apóstoles y se indican en Mt 28,19s y Act 2,42. Estos principios son los mismos que estudiamos en el capítulo de la unidad: unidad por la comunión en la doctrina, los sacramentos y la forma social de la vida en la Iglesia bajo la guía de los pastores, que han heredado su ministerio de los apóstoles.

I. LA APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA

1. *El «apóstol» según el Nuevo Testamento*

La noción de «apóstol» y todo lo que se refiere a ella en los escritos del NT ha sido estudiada con gran detalle estos últimos años [2]. Los traba-

[1] J. M. Kaufmann, *Die Einheit, Katholizität und Apostolizität der Kirche dogmatisch und historisch nachgewiesen,* Sulzbach, 1858 (sobre la apostolicidad, 187-258); J. Bainvel, DThC 1 (1903), 1618-1631; G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'Apologétique catholique depuis la Réforme,* Gembloux, 1937; Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné,* I, París, 1941, 642-688; Y. Congar, *Catholicisme,* I (1948), 728ss (reproducido en *Saint Église,* París, 1963, 181-185); O. Karrer, LThK I (1957), 765s; R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* = QD 14, Friburgo de Br., 1961 (trad. española: *La Iglesia en el NT,* Madrid, 1965); H. Küng, *Strukturen der Kirche* = QD 17, Friburgo de Br., 1962; íd., *Die Kirche,* Friburgo de Br., 1967, 408-425 (trad. española: *La Iglesia,* Barcelona, 1968). A lo que hay que añadir: 1) los tratados (generalmente apologéticos) de la Iglesia: Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi,* 1887, th. XIV y XV; A. de Poulpiquet, *L'Église catholique,* París, 1923, 219-270; M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia,* 2 vols., París, ³1927; 2) los estudios sobre el principio de sucesión apostólica: cf. *infra,* nota 28.

[2] Se podrá tener una idea leyendo a E. M. Kredel, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese:* ZkTh 78 (1956), 169-193, 257-305; J. Roloff, *Apostolat-Verkündigung-Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen,* Gütersloh, 1965; R. Schnackenburg, *L'apostolicité: état de recherche:* «Istina» 14 (1969), 5-32 (bibliografía). La exposición de H. Küng, *Die Kirche* (cf. nota 1), insuficiente para una teología de la apostolicidad y sobre todo de la «sucesión apostólica», presenta un buen *status quaestionis* a nivel de los textos del NT. Cf. también P. V. Díaz, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener,* Friburgo, 1968, 161s (los Doce), 212s (los apóstoles) y bibliografía.

jos han puesto de relieve aspectos muy interesantes, pero han manifestado también una gran diversidad de interpretaciones y pareceres.

Sin embargo, hay un primer punto sobre el que parece haberse conseguido cierta unanimidad: los textos de los sinópticos que hablan de los «apóstoles» son redaccionales y no permiten afirmar que Jesús mismo les haya atribuido ese título [3]. Este supone el testimonio sobre la Resurrección y Pentecostés. Pero lo que sí es cierto es que Jesús separó y eligió un grupo de doce entre los primeros discípulos: «El hizo que fueran doce» con él (Mc 3,13s). Si no se admite este hecho no se pueden explicar los testimonios más ciertos de nuestros testigos, ni la designación de Judas como «uno de los doce» (Mc 14,10.43), ni la elección de Matías (Act 1, 25s), ni la famosa enumeración de Pablo (1 Cor 15,5ss) [4]. Jesús envió a estos doce en misión durante su propio ministerio: Mc 6,7s; Lc 9,1-12. Pero es más tarde, como fruto de una reflexión inspirada en las estructuras de la Iglesia surgida de Pentecostés y de la actividad de Pablo, cuando el genial evangelista Lucas definió un apostolado institucional, identificando «los apóstoles» con los Doce y adscribiendo el hecho de Pablo y de las iglesias fundadas por él en la gentilidad a esta institución fundamental [5]. El mismo Pablo hablaba de su apostolado con matices diferentes; pero al reivindicar para sí el carácter de «apóstol» confirmaba a su modo el carácter fundamental de los Doce con los cuales se identificaba y que, en definitiva, le aceptaban (cf. 1 Cor 9,1s.5; 15,8; 2 Cor 11; Gál 1,17ss; 2,8).

De todo esto se deduce que, histórica y críticamente, no se pueden identificar sin más «los apóstoles» y «los Doce». Esto plantea el problema de los sentidos y del contenido exacto que tiene en el NT el término «apóstol». La palabra «apóstol» aparece 79 veces en el NT; 34 en los escritos paulinos, incluidas las cartas pastorales; 34 en Lucas (6 en el Evangelio y 28 en los Hechos); el término no se encuentra prácticamente en el cuarto evangelio. Los dos grandes grupos de textos, el paulino y el de Lucas, representan dos usos, no contrarios pero sí diferentes, del término. Lucas tiende a identificar los apóstoles con los Doce, tendencia que

[3] Cf., entre otros, J. Dupont, *Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?*, Lovaina, 1957.

[4] Cf., en las bibliografías, los trabajos de A. Verheul, L. Cerfaux, B. Rigaux (*Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma*, en H. Ristow-K. Matthiae [eds.], *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlín, 1961, 468-486), R. Schnackenburg, P. V. Díaz, etc. Añádase S. Freyne, *The Twelve: Disciples and Apostles. A Study in the Theology of the first three Gospels*, Londres, 1968; J. Giblet, *Les Douze. Histoire et théologie*, en *Aux Origines de l'Église* (Rech. Bibl. VII): DDB (1965), 51-64.

[5] La aportación propia de Lucas ha sido destacada sobre todo por G. Klein, *Die Zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee*, Gotinga, 1961. Cf. la recensión de F. Dreyfus en RSPhTh 48 (1964), 329-333.

confirmará el Apocalipsis (cf. 21,14) y parece atestiguada antes de Lucas y en el mismo Pablo (cf. Gál 1,17), pero sin que este uso sea sistemático ni exclusivo. En primer lugar está el hecho contundente del mismo Pablo, el cual es apóstol no por los hombres, sino por parte de Dios, sin haber conocido a Cristo según la carne y, por tanto, sin responder a las condiciones enunciadas por Lucas para la elección de Matías (Act 1,21s). Sin embargo, Pablo es «apóstol» porque vio a Cristo resucitado y recibió del Señor el mandato de predicar el evangelio. Pero incluso para los predecesores de Pablo, que habían acompañado a Jesús desde el bautismo de Juan, la misión de Cristo resucitado y la misión recibida de él eran decisivas como fundamento de su apostolado [6]. No hay realmente apostolado ni apóstoles hasta después de Pentecostés. En una teología integral no cabe oponer ni siquiera separar la institución por Jesús y la actualidad de su intervención espiritual. Ambas cosas están unidas en la elección de Matías.

Pero en Pablo, e incluso una vez en los Hechos (14,4.14), el calificativo de apóstol es dado a otras personas además de los Doce [7]. Es atribuido a enviados o delegados de las iglesias (2 Cor 8,23; Flp 2,25) o a los ministros que edifican la Iglesia (1 Cor 12,28; Ef 4,11; cf. 3,5 y tal vez 2,20); éstos son citados en tales casos en primer lugar, según una prioridad evidentemente calificativa. Si se considera la fecha respectiva de los textos paulinos y lucanos, no parece que el título de apóstol haya sido reservado en un principio a los Doce y más adelante extendido a otros. Lo que ha ocurrido es más bien lo contrario. En todo caso, constatamos una vez más que no es posible, con certeza, ni encontrar en el NT una indicación rigurosa sobre la estructura ministerial de la Iglesia ni dirimir las cuestiones que plantea esta estructura basándonos únicamente en el vocabulario.

La Iglesia continuó sencillamente en su vida lo que en sus orígenes había recibido del Verbo encarnado y de la acción del Espíritu Santo. Sólo con el tiempo precisó y unificó, incluso en puntos que nos parecen decisivos, relativamente sus estructuras, lo cual no deja de imponernos una noción amplia y elástica del «derecho divino» aplicado a esos puntos [8]. Al encontrarse más adelante con pretensiones que ponían en litigio

[6] Cf. 1 Cor 9,1; 15,3-11; Rom 1,5 y Gál 1,1; Mt 28,16-20; Mc 16,14s; Lc 24, 47s y Act 1,8; Jn 20,21. Es verdad que los testimonios no paulinos son de redacción más tardía y expresan una interpretación y, si se quiere, una teología; pero es una teología inspirada y, por tanto, doctrinalmente normativa para nosotros.

[7] Cf. 1 Cor 9,5 y 15,7. Bernabé: Act 14,4.14 (y la liturgia); Santiago: Gál 1,19; Andrónico y Junias: Rom 16,7, que también se podría traducir «cerca de los apóstoles»; Apolo: 1 Cor 4,6.9; Silvano y Timoteo: 1 Tes 2,7 en relación con 1,1.

[8] Cf. K. Rahner, *Sobre el concepto de «ius divinum» en su comprensión católica,* en *Escritos,* V, 247-273. Los Concilios de Trento (ses. XXIII, can. 6) y Vaticano II

lo que ella estaba convencida de ser —ocurrió sobre todo con las corrientes gnósticas en el siglo II—, en el acto adquirió una conciencia más explícita de que todo lo que poseía de válido, todo lo que en ella y para ella era normativo, estaba ligado a los apóstoles, y por ellos, a Jesucristo, ya que por apóstoles se designaban los testigos de Jesús, Verbo encarnado, y aquellos que habían transmitido cuanto él había establecido para nuestra salvación. En ese momento se planteó la cuestión de la «sucesión apostólica» como punto neurálgico de la apostolicidad de la Iglesia. Existe, como veremos, más de un apoyo para esta idea en los últimos años de la misma época apostólica (cartas pastorales, Clemente).

Así, pues, la cuestión dogmática de la apostolicidad es relativamente independiente de las discusiones que se puedan entablar sobre la extensión del calificativo «apóstol».

2. *Historia de la idea*

Es posible que la idea de apostolicidad en el sentido que tiene en Ireneo y Tertuliano fuera conocida antes de ellos: se pueden encontrar indicios no desdeñables en apoyo de esta suposición [9]. La ideal fundamental de una especie de cascada de misiones que parten del Padre y llegan a la Iglesia, pasando por Cristo y los apóstoles, se encuentra ya en el NT [10]; luego aparece en Clemente de Roma e implícitamente en Ignacio de Antioquía, antes de ser utilizada por Tertuliano [11]. Es igualmente un hecho que «antes de Ireneo había establecido Hegesipo listas de obispos. Sea lo que fuere de la exactitud de estas listas, Hegesipo no las había inventado y, sin duda, dan testimonio de un hecho: las iglesias apostólicas tenían conciencia de su continuidad, y esa continuidad les parecía garantizada por los obispos, que, desde su fundación, se habían ido sucediendo en la dirección de las mismas» [12]. El principio de la apostolicidad existía,

(Lumen gentium, 18, 20, 21 [final], 28) hablan con prudencia y discreción de la institución divina de la jerarquía y de sus grados.

[9] Cf. la introducción de R. F. Refoulé al *Tratado de la Prescripción* de Tertuliano = SourcesChr 46, París, 1957, 58s.

[10] Es la lógica de todo un conjunto de textos: Jn 17,7s; 20,21; Mt 28,18ss; Rom 10,13-17; 1 Jn 1,1ss; 2 Tim 2,2; Tit 1,5.

[11] 1 Clem 42,1s; IgnMagn 6; IgnEf 3s; Tertuliano, *Praescr.,* 21, 4: «Id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit»; cf. 37,1.

[12] B. Botte, *Histoire et Théologie. À propos du problème de l'Église:* «Istina» 4 (1957), 389-400 (p. 393). Sobre las listas de sucesión, cf. el artículo *Bischofslisten:* RAC II, 407s. Desde que los cristianos escribieron su historia, vieron ésta como continuidad de un movimiento de comunicación de la vida divina, que, comenzada en Dios, se propagó por la tierra, desde Cristo, a través de los apóstoles y la sucesión de los obispos. Así, Eusebio: cf. J. Salaverri, *La idea de tradición en la Historia Eclesiástica de Eusebio Cesariense:* Gr 13 (1932), 211-240.

desde el origen, en la concepción que se tenía de la Iglesia como comunidad comenzada en los apóstoles, pero llamada a una extensión y a una duración indefinida, de manera que la Iglesia no sea otra cosa que la dilatación, por así decir, del primer núcleo apostólico.

Esta es la concepción de la Iglesia que aparece en los Hechos, donde sin cesar se muestran nuevos creyentes que se *adhieren* a la primera comunidad: 2,41.47; 5,14; 11,24; 17,4. De la misma forma que el pueblo de Israel había sido como la posteridad, la expansión y la multiplicación de los doce hijos de Jacob, así la Iglesia, nuevo Israel, nuevo pueblo de Dios, no era otra cosa que la posteridad y desarrollo de los doce apóstoles. El Señor mismo había puesto la elección de los Doce en relación con las doce tribus: Mt 19,28; Lc 22,30; el Apocalipsis muestra la ciudad celeste edificada sobre doce piedras fundamentales en las que están escritos los nombres de los doce apóstoles del Cordero (21,12ss). Esta correspondencia entre el término y el principio aparecen perfectamente en la línea de la mentalidad bíblica. En efecto, bíblicamente el comienzo apunta ya hacia el fin, y el fin manifiesta la verdad de lo que estaba ya apuntado en el comienzo. La noción bíblica de verdad es dinámica, orientada hacia un cumplimiento en la historia con vistas a la escatología. Con frecuencia se ha subrayado el carácter escatológico de los Doce, llamados a sentarse sobre doce tronos para juzgar las doce tribus de Israel (Lc 22,30). Los apóstoles juzgarán a las doce tribus sobre su fidelidad a lo que fue establecido y comunicado en el comienzo (importancia del «fundamento»), ya que lo que fue aportado por Cristo, Alfa y Omega, y comunicado por los apóstoles es la sustancia de la nueva y eterna alianza. En Cristo se comprometió Dios definitivamente con los hombres y reveló y entregó los bienes últimos para su salvación. Pentecostés, día quincuagésimo de la Pascua, señala la entrada en los tiempos escatológicos (cf. Act 2,17). El apostolado, la apostolicidad son precisamente lo que une —interior y visiblemente— la Jerusalén de la Pascua, en la que todo tuvo su comienzo (cf. Lc 24,46; Act 1,4.8), con la Jerusalén celestial. El apostolado y la apostolicidad llenan el tiempo intermedio entre las dos venidas de Cristo y aseguran, por la gracia del Espíritu Santo, que los acompañan como su alma, la continuidad, la unidad del principio y del término [13]. Aquí reapa-

[13] Algunas referencias para todo este párrafo. Idea bíblica, dinámica, de la verdad: W. Kasper, *Dogme et Évangile,* París, 1967 (ed. original: *Dogma unter dem Wort Gottes,* Maguncia, 1965). Carácter dinámico y referencia escatológica del apostolado: L. Cerfaux, *La mission apostolique des Douze et sa portée eschatologique,* en *Mélanges E. Tisserant,* I, Roma, 1964, 43-66; W. Pannenberg, *La signification de l'eschatologie pour la compréhension de l'apostolicité et de la catholicité de l'Église:* «Istina» 14 (1969), 154-170. Sobre el aspecto pneumatológico: según los antiguos Padres, la apostolicidad o transmisión del ministerio jerárquico está acompañada de una especie de transmisión del Espíritu Santo y, en ese sentido, de «apostolicidad» pentecostal. Cf. 1 Clem 42,3s; IgnFil 7; Ireneo, *Adv. haer.,* III, 4, 2, y 24, 1 (PG 7,855.966;

recen ideas ya evocadas a propósito de la catolicidad, inseparable de la apostolicidad, como ésta lo es de aquélla. Se trata siempre de realizar o de servir la plenitud o totalidad de Cristo. Desde ahora podemos presentir que la apostolicidad no consiste en una pura estructura externa, es decir, en la identidad de doctrinas e instituciones, sino en que, al igual que la unidad de la Iglesia, la apostolicidad tiene por principio interior al Espíritu Santo.

Entre los numerosos textos antiguos en los que la Iglesia es presentada como una especie de expansión o prolongación de los apóstoles, citemos éste de Tertuliano antes de caer en el montanismo:

«... Fue primeramente en Judea donde ellos (los apóstoles elegidos y enviados por Jesús) establecieron la fe en Cristo y comenzaron a instalar iglesias. Después se dispersaron por el mundo y anunciaron a las naciones la misma doctrina y la misma fe. En cada ciudad fundaron iglesias, de las que, desde ese momento, tomaron las otras iglesias el injerto de la fe, la semilla de la doctrina, y siguen tomándola todos los días para convertirse en iglesias. Por eso mismo son consideradas como apostólicas en cuanto son hijas de las iglesias apostólicas. Toda cosa debe ser caracterizada necesariamente por su origen. Por eso estas iglesias, por numerosas y grandes que sean, no son más que la primitiva Iglesia apostólica de la que todas ellas proceden..., la única tradición de un mismo misterio» [14].

SourcesChr 5, 115ss y 398ss); *Demonstr.*, 41 (SourcesChr 62, 96); Hipólito, *Philosophoumena*, I, pról. 6 (Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, I: *Essai historique*, París, 1961, 52 y 102 [nota 52]; II: *Essai théologique*, París, 1963, 108s), y la oración para la consagración de un obispo: *Trad. apost.*, 3. Cf. también E. Peterson, *Die Kirche*, Munich, 1929; P. Nautin, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair*, París, 1947; Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, París, ²1953, 129-179 (el Espíritu Santo y el colegio apostólico realizadores de la obra de Cristo).

[14] Tertuliano, *De Praescr.*, 20, 4-7 y 9; cf. cap. 32; *De virg. vel.*, 2; *Scorp.*, 9. Cf. Ireneo, *Adv. haer.*, I, 10, 1s (PG 7,549-533 [griego]; Harvey, 1, 90-93); III, 12, 7 (col. 901BC); V, 18, 2, y 20, 1 (col. 1173 y 1177), donde la Iglesia es comparada a una semilla que se propaga. Cf. asimismo Clemente de Alejandría, *Strom.*, I, 1 (PG 8,702); Hipólito, *Philosophoumena*, pról.: «Todos estos errores no tienen otra refutación que el Espíritu Santo difundido por la Iglesia, ese Espíritu, idénticamente el mismo, que los primeros apóstoles recibieron y comunicaron a los que tenían la verdadera fe. Nosotros hemos sido constituidos sucesores suyos, partícipes del mismo don espiritual del sacerdocio supremo y de la doctrina, y como ellos, guardianes de la Iglesia»; Cipriano, *Ep.* 45, 3: «Unitatem a Domino et per apostolos nobis successoribus traditam» (Hartel, 602); *De unitate*, 5: «Ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius pandit, unum tamen caput est et origo una».

Se encuentra la misma idea en los Padres de los siglos IV y V; por ejemplo, Agustín, *Ep.* 232, 3: «Praecisos a radice christianae societatis quae per sedes apostolorum et successiones episcoporum certa per orbem propagatione diffunditur» (PL 33,1028), y también en Agustín, la constante evocación de Lc 24,47: *incipiendo ab Hierosolyma.* Cf. también León Magno, *Sermo* 64, 1 (PL 54,358B). Habría que citar igualmente

El término «apostólico» fue empleado en un principio en sentido moral, «a la manera de los apóstoles», como veremos más adelante. Ireneo fue el primero que expresó sistemáticamente contra los gnósticos la idea ya esbozada por Clemente de Roma de que la verdadera doctrina debía ser buscada en la tradición recibida de los apóstoles por los obispos o presbíteros establecidos por éstos y que la han transmitido a sus sucesores hasta el presente [15]. La idea fue tomada después por Tertuliano, quien basa en ella su argumento de prescripción [16], y posteriormente por el obispo Cipriano, argumentando contra Novaciano [17], y, por último, por los Padres de los siglos IV y V [18].

Sólo en ese momento aparece en los Símbolos el adjetivo «apostólico» como una de las cuatro propiedades de la Iglesia. El término no figura en el Símbolo bautismal, del que procede nuestro «Símbolo de los apósto-

alguno de los textos patrísticos que presentan la misión como *propagatio* o *plantatio Ecclesiae*. Estos textos traducen en general la idea de una planta única, una vid, por ejemplo, que se multiplica por la plantación de sus propios sarmientos. Cf. textos en A. Seumois, *L'implantation d'Églises particulières ou l'idée de mission chez les Pères grecs,* en *Novella Ecclesiae Germina,* Nimega, 1963, 13-23.

Todavía en la Edad Media, particularmente en la lucha contra las herejías antieclesiásticas del siglo XII, se presentaba la Iglesia como una extensión de la fe apostólica: Pedro el Venerable, *Contra Petrobrusianos* (PL 189,738s); Bernardo, *In Cant.,* sermo 30, 3 (PL 183,934), una vid única que se propaga y extiende.

[15] «Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre; et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale ab his deliratur. Etenim si recondita mysteria scissent apostoli, quae seorsim et latenter a reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas ecclesias committebant...» *(Adv. haer.,* III, 3, 1 [PG 7,848; Harvey, II, 8]). «Iis qui in ecclesia sunt presbyteris oboedire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcoparus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt; reliquos vero, qui absintunt a principali successione et quocumque loco colligunt, suspectos habere» (IV, 26, 2 [PG 7,1053; 236]). «Agnitio vera est apostolorum doctrina, et antiquus ecclesiae status, in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam quae in unoquoque loco est ecclesiam tradiderunt; quae pervenit usque ad nos custoditione sine fictione scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens; et lectio sine falsatione, et secundum scripturas expositio legitima, et diligens, et sine periculo et sine blasphemia; praecipuum dilectionis munus, quod est pretiosius quam agnitio, gloriosius autem quam prophetia omnibus autem reliquis charismatibus supereminentius» (IV, 33, 8 [PG 7,1077; 262]).

[16] *Praescr.,* 32 (PL 2,44; Preuschen, 24).

[17] Cf. *Ep.* 69, 3 (Hartel, 752); otras referencias en DThC I, 1629.

[18] Cf. Optato de Mileve, II, 3 (PL 11,947; CSEL 26,36); Atanasio, *Ep. ad Dracontium,* 2-4 (PG 25,525s); Crisóstomo, *In Eph,* hom. 11, 5 (PG 62,86); Agustín, *Contra ep. quam vocant fundamenti,* 4 (PL 42,175); *C. Faustum,* XI, 2, y XXVIII, 2 (PL 42,246.485); Pelagio II (en 585 o 586), *Ep. Dilectionis vestrae* (PL 72,713s; DS 468s). Cf. otras referencias en M. d'Herbigny, *op. cit.* (nota 1), 196s.

les», ni en el de Nicea [19], aun cuando haga su aparición en este momento. Se le encuentra después en Epifanio y en el Símbolo que el Concilio de Calcedonia (451) atribuye al de Constantinopla (381) [20].

El hecho de que el Símbolo de los apóstoles no hiciera mención de la apostolicidad permite probablemente explicar que la Edad Media primero, los reformadores del siglo XVI después e incluso los apologistas que les respondieron o los catecismos de la misma época hablaran relativamente poco de esta propiedad, ya que de ordinario seguían el texto de ese Símbolo.

Sin embargo, la Edad Media tenía realmente una idea muy firme de lo que nosotros llamamos la apostolicidad, bien expresándola, como hace Tomás de Aquino, bajo el nombre de *firmitas,* permanencia y solidez de la Iglesia constituida por la fe viva, por el hecho de que enseña la misma doctrina de los apóstoles [21]; bien insistiendo sobre la apostolicidad de ministerio presentada como la continuación en la Iglesia de cierto tipo de ministerio. En el siglo XII comienza a esbozarse una argumentación en favor de la Iglesia católica basada en la nota de apostolicidad contra las sectas antieclesiásticas. En ese momento aparecen los primeros intentos, bastante débiles a decir verdad, de una argumentación apologética de *vera Ecclesia* [22]. Es sabido que en Occidente, lo mismo que en Oriente, lo que llevó a crear tratados separados sobre la Iglesia fue la necesidad de enfrentarse a las herejías.

Los reformadores protestantes y las nuevas confesiones de fe no mencionaron en un principio la apostolicidad [23]. Los catecismos católicos no lo hicieron tampoco hasta el llamado catecismo del Concilio de Trento [24].

[19] Se encuentra en el decreto del concilio sobre el bautismo de los herejes (DS 127). Y ya en la carta de Alejandro de Alejandría, poco antes del concilio, a Alejandro de Tesalónica; texto en Teodoreto, *Hist. Eccl.,* I, 3 (PG 82,887-910). Cf. L. M. Dewailly, RSPhTh 32 (1948), 7.

[20] Epifanio, *Ancoratus,* 118s (DS 42 y 44); concilio (DS 150). El Concilio de Constantinopla no redactó una nueva fórmula de fe, pero parece haber tomado, como expresión de la fe de Nicea, un texto diferente del de 325 y próximo al *Credo* de Jerusalén y de Antioquía, texto que Calcedonia recibió como Símbolo del Concilio de Constantinopla. Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds,* Londres, 1950, 296-331.

[21] Cf. Y. Congar, *L'apostolicité de l'Église selon St. Thomas d'Aquin:* RSPhTh 44 (1960), 209-224.

[22] *Ibid.,* 211. Añádase Hugo de Rouen (de Amiens), *De Ecclesia eiusque ministris,* II, 1 (PL 192,1275); Eckberto de Schönau, *Sermones contra Catharos,* X (PL 195, 69s); Moneta de Cremona, *Summa adv. Catharos et Valdenses,* V (ed. Ricchini, Roma, 1743, 402s). Cf. Y. Congar, *Histoire des Doctrines ecclésiologiques. De St. Augustin à nos jours,* París, 1970, 205s.

[23] Cf. J. Bainvel, DThC I, 1622. También Calvino en la *Institution chrét.* de 1541 (cap. 4; ed. Budé, II, 121s).

[24] Cf. M. Ramsauer, *Die Kirche in den Katechismen:* ZkTh 73 (1951), 129-169, 313-346.

Los apologistas católicos, por el contrario, primero tímidamente y después de manera decidida y sistemática, encontraron en la apostolicidad un argumento muy sólido contra las comuniones surgidas de la Reforma [25]. Se comienza por distinguir y se hace intervenir simultáneamente tres aspectos: apostolicidad de origen, de doctrina, de sucesión jerárquica. Con el tiempo, se dejó en segundo plano la apostolicidad de origen, se trató la de doctrina más bien como una nota negativa (destacando lo que en los reformadores no estaba conforme con la doctrina de la antigüedad) y se privilegió la argumentación por la apostolicidad de sucesión, insistiendo cada vez más en la sucesión *romana.*

Ese argumento basado en la apostolicidad se ha demostrado eficaz con frecuencia. Los protestantes no lograron evitarlo sino a costa de sacrificar no poco la visibilidad *formal* de la Iglesia. Los que aceptan esa visibilidad formal y han conservado o recuperado la idea de una institución de salvación y de un ministerio de los medios de gracia, ligado a los apóstoles y al Verbo encarnado por una descendencia continua y perceptible, son siempre sensibles al argumento de apostolicidad. Incluso la prueba de prescripción, ligada con el anterior, conserva su valor [26]. Los protestantes, atacados en el siglo XVII por una argumentación que se refería no sólo a la apostolicidad de ministerio, sino también a la de doctrina (recordemos las *Perpetuidades* y la *Historia de las Variaciones* de Bossuet), habían terminado por devolver este último argumento al catolicismo denunciando sus cambios. Es sabido cómo Newman, después de haber compartido estas objeciones, respondió a las mismas con la idea del desarrollo. Desde ese momento el argumento por la apostolicidad, es decir, por la identidad a través de los tiempos, recuperó toda su fuerza. La conversión de Newman se debe en lo esencial a este argumento, al mismo tiempo que al de la catolicidad. Desde entonces, además, la identidad necesaria para la apostolicidad de doctrina estaba liberada de la insostenible obligación de ser una identidad material de todas las formas externas.

3. *Teología de la apostolicidad*

No nos detendremos en la apostolicidad de origen, ya que lo más trascendente de esta idea aparece en la apostolicidad de doctrina y de ministerio. La apostolicidad de origen era la forma que tomaba con frecuencia la argumentación elaborada contra los protestantes en los siglos XVI y

[25] Cf. J. Bainvel, DThC I, 1623; G. Thils, *op. cit.* (nota 1), 255-286.

[26] Cf. L. Brugère, *De Ecclesia,* París, ²1877, 134; A. de Poulpiquet, *op. cit.* (nota 1), 249s; E. Carton de Wiart, *L'Église. Sa nature... Sa hiérarchie,* Bruselas, 1931, 29; Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné,* I, París, 1941, 650-667.

XVII: su Iglesia se remontaba a Lutero, a Calvino..., mientras que la verdadera Iglesia enlazaba con los apóstoles, habiendo sido fundada por ellos. Es evidente, sin embargo —y el error de los protestantes no estaba en responder esto—, que no basta una descendencia y una continuidad puramente histórica y material; se necesita una homogeneidad formal, para la cual es, en definitiva, condición indispensable la apostolicidad de doctrina. Toda la teología de la apostolicidad está dominada por las relaciones que es preciso reconocer entre sucesión puramente histórica y apostolicidad de ministerio por una parte y fidelidad o apostolicidad de doctrina por otra. Por eso está la cuestión tan estrechamente emparentada y ligada con la de la tradición [27]. Como dice con fórmula feliz J. Ratzinger, la sucesión es la forma de la tradición; la tradición es el contenido de la sucesión.

a) La sucesión apostólica [28].

Lo que hemos dicho hasta ahora y lo que nos queda por decir muestra que la apostolicidad de la Iglesia no se reduce al problema de la sucesión apostólica. Sin embargo, ambas cosas están estrechamente asociadas. Sin duda, el punto más neurálgico del actual debate ecuménico radica en el lugar en que se articula esta asociación. Así, pues, abordar el problema de la sucesión apostólica en la perspectiva de la apostolicidad es ir al fondo del problema.

Que los obispos sean «los sucesores de los apóstoles» es un hecho afirmado de tal forma por la tradición y por el magisterio extraordinario, que se impone como un dato de fe [29]. Sin embargo, la fórmula exige algu-

[27] Cf. Y. Congar, *La Tradition et les traditions,* I: *Essai historique;* II: *Essai théologique,* París, 1961 y 1963.

[28] Abundante bibliografía. Citemos solamente K. E. Kirk (ed.), *The Apostolic Ministry,* Londres, 1946; L. M. Dewailly, *Mission de l'Église et Apostolicité:* RSPhTh 32 (1948), 3-37 (reproducido en *Envoyés du Père. Mission et Apostolicité,* París, 1960); A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the First two Centuries of the Church,* Londres, 1953; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* Tubinga, 1953; O. Karrer, *Apostolische Nachfolge und Primat. Ihre biblischen Grundlagen im Lichte der neueren Theologie:* ZkTh 77 (1955), 129-168; A. M. Javierre, *Le thème de la succession des Apôtres dans la littérature chrétienne primitive,* en *L'Épiscopat et l'Église universelle,* París, 1962, 171-221; íd., *El tema literario de la sucesión,* Zurich, 1963; íd., *Orientación de la doctrina clásica sobre la sucesión apostólica:* «Concilium» núm. 34 (1968), 19-30; J. Salaverri, *Sucesión apostólica y singularidad de misión de «los Doce»:* RET 27 (1967), 245-269.

[29] La idea se encuentra ya (sin la palabra) en 1 Clem 42; con Ireneo estamos ya muy cerca de la expresión *(Adv. haer.,* III, 3, 1 [PG 7,848; Harvey, II, 8]): «eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi, et successores eorum usque ad nos», donde los sucesores son los de los obispos, pero de los obipos instituidos por los apóstoles; cf. a propósito de Policarpo, III, 3, 4 (PG 7,851; Harvey, II, 12); esto permite hablar de una «successio ab apostolis» (IV, 26, 2 [PG 7,1053; Harvey, II, 236]). Para

nas precisiones, admitidas comúnmente, por lo demás, por la teología católica.

La primera precisión viene exigida por lo que hemos dicho sobre los diferentes usos neotestamentarios de la palabra «apóstol». Se trata de los Doce y de Pablo, que ha sido asimilado a ellos sin dejar de ser un caso singular lleno de significación; se trata de aquellos a los que el Señor ha encomendado la carga y la misión por las cuales, de simples testigos del Resucitado —propiedad que compartían con más de quinientos hermanos (1 Cor 15,6)—, pasaron a ser los fundamentos de la Iglesia (Ap 21,14).

b) Diferencias entre apostolado y episcopado [30].

α) Los apóstoles cumplieron dos funciones: 1) Fueron testigos de lo que el Señor Jesús hizo por nuestra salvación, son especiales testigos

Ireneo, los apóstoles instituyeron obispos; así, Policarpo en Esmirna: *Adv. haer.*, III, 3, 4 (PG 7,851; Harvey, II, 12). Tertuliano, *Praescr.*, 32: «Evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio occurrentem, ut primus ille, episcopus aliquem ex apostolis, vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem...» (PL 2,44; Preuschen, 24). Hipólito, *Philosophoumena*, I, pról. 3: los obispos «diadocos»; *Trad. Apost.*, 3: SourcesChr (Botte) 27s, con la evocación de Act 1,24. Abundan en Cipriano testimonios que llegan a insinuar una identidad de función: «apostolos, id est episcopos» *(Ep.* 3, 3 [Hartel, 471]); «Christi, qui dicit ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos, qui apostolis vicaria ordinatione succedunt» *(Ep.* 66, 4 [729]); «ordinatione succedanea» *(Ep.* 69, 5 [753, 21]); «successores» *(Ep.* 45, 3 [602, 19]); cf. Claro de Mascula en el Concilio de Cartago de septiembre de 256: «quibus successimus eadem potestate ecclesiam Dei gubernantes» *(Sent.* 79 [Hartel, 275]), y Firmiliano de Cesarea: «episcopis qui eis (apostolis) ordinatione vicaria successerunt» (en Cipriano, *Ep.* 75, 16 [821]); Orígenes conoce la referencia del poder de atar y desatar a la sucesión de los apóstoles: *De orat.*, 28, 8 (Koetschau, 381); Basilio, *Ep.* 197 (PG 32,709): Ambrosio fue elevado por el Señor a la cátedra de los apóstoles; Crisóstomo une a su comentario de la elección de Matías un breve «espejo del obispo» *(In Act,* hom. 3, 4s [PG 60,38-42]); Epifanio, *Adv. haer.*, 27, 6 (PG 41,372s). Jerónimo, *Ep.* 41 y 146 (PL 22,476.1194); *In Mich.*, I, 2 (PL 25,1172), y Agustín, *En. in Ps* 44, 32 (PL 36,313), aplican a los obispos el Sal 44,17: «pro patribus tuis nati sunt tibi filii», exégesis tomada por el Pseudo-Jerónimo (Pablo Diácono [?], *Brev. in Ps* [PL 26, 1018A]) y también por Pedro Crisólogo *(Sermo* 130 [PL 52,356s]). Paulino de Nola escribe a Alipio, nombrado obispo de Tagaste en 396: «te principalem cum principibus populi sui sede apostolica merito conlocavit» *(Ep.* 3, 1 [Hartel, 14]). Sobre los papas del siglo v, cf. RSPhTh 19 (1965), 400s. Cf. también Isidoro, *De eccles. off.*, II, 5, 6 (PL 83,782). Tomás de Aquino emplea frecuentemente la expresión «episcopi successores apostolorum: *IV Sent.*, d. 7, q. 3, a. 1, q.ª 2; *Quodl.*, XI, 7; *S. Th.*, III, q. 67, a. 2 ad 1; q. 72, a. 11c; *C. Impugn.*, c. 4; *De perfect. vitae spir.*, caps. 16, 18, 26. Textos del magisterio: Concilios de París (829), cap. 4 (Mansi, 14, 538); de Florencia (DS 1318); de Trento, ses. XXIII, cap. 4 (DS 1768); Vaticano I, ses. IV, cap. 3 (DS 3061); Vaticano II, *Lumen gentium*, 18 y 20 (que cita a León XIII); Pío XII, *Mystici corporis* (AAS 35 [1943], 209 y 212).

[30] Implícita ya en Ireneo; cf. E. Lanne, *Le ministère apostolique dans l'oeuvre de St. Irénée:* «Irénikon» 25 (1952), 113-141. La distinción es clásica y fue frecuente-

de su resurrección; como tales, recibieron el encargo de fundar iglesias mediante la predicación del evangelio. La tarea de ser testigos está vinculada al momento histórico, único y concreto de la encarnación del Hijo de Dios. Con vistas al encargo de fundar la Iglesia, esa traea va unida a los carismas extraordinarios de la revelación y la inspiración. 2) Los apóstoles fueron maestros y pastores de las iglesias por ellos fundadas.

En cuanto a la primera función, los obispos no son sucesores de los apóstoles. Esta tarea iba ligada a las personas de los apóstoles, al hecho irrepetible de la encarnación y a la vida terrena de los testigos. La sucesión se da solamente en la segunda función, pero tampoco con identidad total. En sentido estricto, los obispos no son tanto los sucesores de los apóstoles como tales cuanto los primeros ministros puestos por los mismos apóstoles (o por *uno* de ellos) para regir (apacentar) las iglesias por ellos fundadas. Esta es, sin duda, la razón por la que las más antiguas listas episcopales no cuenten al apóstol fundador como primer obispo [31]. Si Tertuliano insinúa que la lista de sucesión romana comienza en Pedro [32] e Hipólito dice que el papa Víctor era el decimotercer obispo «a

mente evocada en el Concilio Vaticano I. Puede verse, por ejemplo, entre los teólogos antiguos, Belarmino, *De Rom. Pontifice,* I, c. 9, 11s; IV, c. 23ss; Suárez, *De S. Pont.,* sect. 1-4, c. 13, n. 9 *(Opera,* XXIV [ed. Vivès, 1858], 270). En el siglo XIX, Passaglia y Schrader (cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule,* Friburgo, 1962, 318); Mons. Place (cf. Mansi, 51, 946C). Entre los contemporáneos, cf. B. Bartmann, *Dogmatik,* II (⁸1932), 157; Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné,* I, París, 1941, 135s, 463s, 466s, 582; íd., *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique,* París, 1953, 65s; O. Karrer, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage,* Francfort, 1953, 143; F. Jiménez, *Fundamentos teológicos de la distinción de potestades de los apóstoles en ordinarias y extraordinarias y de por qué los obispos suceden en unas y no en otras,* en *XVI Semana Española de Teología. Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica,* Madrid, 1957, 275-343; G. Martelet, *Éléments transmissibles et intransmissibles dans la succession apostolique:* «Verbum Caro» 15 (1961), 185-198; P. Grelot, *La vocation ministérielle au service du peuple de Dieu,* en J. Giblet y otros, *Aux origines de l'Église* = Rech. Bibl. VII, París, 1965, 159-173 (cf. 164). Podríamos citar más de un testimonio de teólogos protestantes que están de acuerdo con los anteriores; así, Ph.-H. Menoud, *L'Église et les ministères selon le NT,* Neuchâtel, 1949; W. Pannenberg, *op. cit.* (nota 13), o los trabajos del Consejo Ecuménico (Memoria de la Sección europea sobre Cristo y la Iglesia, preparada con vistas a la Conferencia de Fe y Constitución, Montreal, 1963).

[31] *Adv. haer.,* III, 3, 3: «Tras haber fundado y edificado la Iglesia (es la primera función de los apóstoles), los bienaventurados apóstoles (Pedro *y Pablo)* transmitieron a Lino la carga del episcopado... Anacleto le sucedió. Tras él, en tercer lugar a partir de los apóstoles, recayó en Clemente la *Episkopé*» (PG 7,849; Harvey, II, 9). Un poco antes, Ireneo ha hablado de Pedro y Pablo evangelizando y fundando la Iglesia en Roma (III, 1, 1 [PG 7,844; p. 2: tenemos estos dos pasajes en griego]). Cf. también E. Lanne, *Le ministère apostolique dans l'oeuvre d'Irénée:* «Irénikon» 25 (1952), 113-141.

[32] *Praescr.,* 32, hacia 200 (PL 2,44; Preuschen, 24; Kroymann, CSEL 70, p. 40, 1, 10s).

partir de Pedro» [33], es porque desde aquel momento la atención se dirige a la función y la autoridad episcopal como tal. En Cipriano se subraya fuertemente la asimilación de la autoridad de los obispos a la de los apóstoles [34]. Se asiste así a un claro cambio de acento en relación con las afirmaciones más antiguas. De todas formas, sean cuales fueren los avatares históricos de la idea, es doctrinalmente cierto que la sucesión episcopal no radica en la función propia del apostolado de fundar nuevas iglesias, sino en una autoridad de ministerio orientada a la dirección pastoral de las iglesias fundadas. Tal autoridad deriva de la de los apóstoles (Mt 28, 18ss), que encomendaron a los primeros ministros tal tarea.

β) Ni siquiera en este ministerio se da paridad. De todas formas, los obispos, incluso considerados como colegio, con el sucesor de Pedro a la cabeza, no poseen el carisma de revelación que permitía a los apóstoles *constituir* una tradición normativa. Los obispos están sometidos a la tradición. Por lo demás, es preciso distinguir: si se considera cada obispo singularmente, exceptuando el caso particular del Obispo de Roma, no goza, como sucedía con los apóstoles, del carisma personal de infalibilidad en la enseñanza y el testimonio, ni tampoco de una autoridad de gobierno de extensión universal. Por el contrario, el cuerpo o colegio de los obispos tiene, como el colegio de los apóstoles, la plenitud de la autoridad sobre la Iglesia universal, y en los actos en que juzga o enseña formalmente una verdad como perteneciente al depósito de la revelación, goza también de la infalibilidad.

γ) Finalmente, ningún obispo singular sucede a un apóstol en particular —salvo el Obispo de Roma a Pedro, y en el sentido histórico de la sucesión, algunos obispos concretos, como el de Jerusalén a Santiago, el de Alejandría a Marcos, etc.—, ya que la sucesión (en la autoridad del ministerio) es una sucesión de colegio a colegio, de grupo estable y estructural a grupo constituido [35]. Por eso *cada* obispo es (en el orden del ministerio o pastoral) sucesor de los apóstoles.

δ) Intentemos interpretar en conjunto la relación entre obispos y apóstoles y para ello consideremos su relación respectiva con el Señor Jesús. Jesús es la realidad y la plenitud del nombre de Dios; no una simple promesa, no meramente Palabra de Dios, sino la Palabra hecha carne,

[33] Citado por Eusebio, *Hist. Eccl.*, V, 21, 3.

[34] Cf. textos citados *supra,* nota 29. Sobre las listas posteriores de la sucesión romana, que incluyen a Pedro en la lista como primero y no hablan ya de Pablo, cf. P. Batiffol, *Cathedra Petri,* París, 1938, 169s, 173.

[35] Es la doctrina enseñada por el Vaticano II: *Lumen gentium,* 22. Que la doctrina no es nueva puede verse por estas dos muestras, entre otras muchas: A. von Harnack, *Christus praesens. Vicarius Christi* = SAB 34 (1927), 415-446 (cf. p. 429: «En la ecuación 'Cristo = apóstoles = obispos' los dos últimos miembros han de entenderse en sentido colectivo...»). M. d'Herbigny, *op. cit.* (nota 1), tes. Xs, 170-202.

lleno de gracia y de verdad. Es sabido que esta realidad es la que los Padres designaron con el nombre de «evangelio». Orígenes define este término como «todo aquello que establece la venida de Cristo y organiza su presencia, haciéndola efectiva para las almas que aceptan recibir el Verbo de Dios cuando se detiene a su puerta, llama y quiere entrar en ella» [36]. Toda la revelación, toda la Escritura dicen relación a Jesucristo: el evangelio tiene de propio que lo anuncia y lo comunica como ya *venido*.

Pero este Cristo ya venido debe venir o venir de nuevo: venir adonde no ha llegado todavía; volver de nuevo para juzgar al mundo y ofrecer al Padre todo, una vez que esa totalidad se le haya sometido (1 Cor 15,28). Durante su vida en el mundo vemos a Jesús enviar los 72 discípulos a los lugares a los que él mismo debía venir (Lc 10,1). Es verdad que en ese pasaje no se trata de los apóstoles, pero lo que nosotros buscamos en el texto es la simple referencia de una idea. La misión es relativa a la venida de Jesús. Después de la glorificación del Señor, la misión será relativa, a la vez, a su venida ya realizada y a su segunda venida para todo el mundo. El episcopado y el apostolado tienen de común el que responden a una misión y se refieren a una condición a la vez de presencia y de ausencia. Uno y otro deben hacer presente al Señor ausente después que él ha venido de alguna manera y con vistas a su vuelta. Se trata en ambos casos de realizar la presencia activa del Señor ausente: es un vicariato, el ejercicio de una misma autoridad, de una misma acción, de una misma misión, pero por medio de otras personas [37]. Sin embargo, el apostolado y el episcopado se nos presentan en condiciones diferentes, y el mismo episcopado toma formas diversas, según se le considere en la época de los apóstoles o después de su muerte.

El apostolado realiza la presencia del Señor, que vino lleno de gracia y de verdad, pero que actualmente está en la gloria: el apostolado pone a Jesucristo como fundamento (cf. 1 Cor 3,10). Para esto fueron elegidos, consagrados y enviados los apóstoles por el propio Señor. Los obispos,

[36] *Com. in Io*, I, 4 (6) (PG 14,31s; GCS 26,9). Cf. lo que Ireneo dice sobre la «potestas evangelii» *(Adv. haer.*, III, pról.). Cf. E. Lanne, *loc. cit.* (nota 31).

[37] Esto es lo que implica de forma evidente el final de Mt 28,18ss. Por eso extraña que K. H. Rengstorf haya podido escribir un interesante estudio, del que nos servimos aquí en parte, sin evocar este texto: W. Zoellner y W. Stählin (eds.), *Das Wort Gottes und die apostolische Sukzession*, Berlín, 1937, 187-203. Sobre esta idea de representación y vicariedad (hacer presente y activo), cf. A. von Harnack, *op. cit.* (nota 35). Se observará que no hemos recurrido a la noción, bastante controvertida, de *šaliaḥ*. La parte cierta de verdad que comporta se inscribiría evidentemente aquí: el enviado *representa* (hace presente) a quien le ha enviado. Las expresiones patrísticas y medievales *vicem agere, agere in persona*, etc., tienen el mismo valor. Necesitaríamos muchas páginas para dar las referencias a este propósito. Remitamos tan sólo al comienzo del estudio de M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma, 1952.

por su parte, lo son a través de una mediación. Durante la vida de los apóstoles, los obispos fueron elegidos, consagrados e instituidos por ellos, con la cooperación de la comunidad y, por modo especial, del Espíritu Santo. Debía representar al apóstol o apóstoles durante su ausencia a la cabeza de las comunidades fundadas por ellos; de esa misión eran responsables ante el apóstol. Las cartas pastorales, así como las cartas del Apocalipsis e incluso la tercera carta de Juan, dan testimonio de este estado de cosas. *El NT, por su misma naturaleza, no conoce ninguna otra situación.* Pedirle que hable de algo que se dio después de la desaparición de los apóstoles y, por tanto, después de su propia composición es buscar en un texto lo que no puede dar o tomar los escritos circunstanciales del NT por un texto jurídico constitucional cuando no son más que testimonios de concretas situaciones.

Tras la desaparición de los apóstoles, realizan los obispos la presencia del ministerio apostólico —y, a través de él, del Señor mismo— a la cabeza de las comunidades, que presiden en lugar de los apóstoles, necesariamente ausentes hasta que vuelvan con el propio Señor a juzgar, separar, coronar y consumar en la gloria (cf. Mt 19,28; Lc 22,30; Ap 20,4). Los obispos son, pues, a su vez, portadores de la presencia activa del Señor durante su ausencia física. Por eso no es extraño que, a partir del final del siglo IV, primero en Oriente y después en Roma y en las Galias, la imposición del libro de los evangelios sobre el nuevo elegido expresara el sentido profundo de la consagración de un obispo [38].

c) Prueba histórica y escriturística de la «sucesión apostólica».

Se ha pretendido a veces asignar un origen griego a la idea de sucesión apostólica. Tal pretensión significaba desconocer el hecho, puesto hoy en evidencia desde todos los puntos de vista, de la continuidad existente entre la Iglesia y las ideas e instituciones judías. Se ha querido ver en ella una idea tomada de la gnosis; de hecho, las expresiones «tradición de los apóstoles» y «por vía de sucesión» aparecen por vez primera hacia el año 165 en la carta de Tolomeo a Flora [39]. Según esto, los doctores cristianos (Ireneo) habrían tomado sencillamente sus armas de sus adversarios. Se puede admitir que la necesidad de responder a la pretensión de los gnósticos de enseñar una doctrina recibida por tradición de los apóstoles incitara a Ireneo a formular su teología de la sucesión y de la aposto-

[38] Referencias en Y. Congar, *Tradition,* II (nota 27), 45, 276s.

[39] En Epifanio, *Adv. haer,* 33, 7 (PG 41,568BC; ed. y comentario por G. Quispel, SourcesChr 24, París, 1949). Esta explicación está patrocinada actualmente por H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* Tubinga, 1953.

licidad. Pero no se pueden olvidar los dos relevantes hechos siguientes: 1) La idea de transmisión por sucesión era corriente tanto en el mundo pagano (escuelas de filosofía, constituciones políticas) como en el judío, hasta el punto de que debían presentarse a la mente como una categoría normal [40]. 2) Esa idea estaba, como vamos a ver en seguida, implicada en los hechos y en los textos desde los mismos apóstoles. Esto explica un tercer hecho, que tiene también su valor: nadie puso nunca en discusión el principio de la sucesión apostólica —de tal manera aparecía inscrito en la trama misma del cristianismo— antes de ser formulado como uno de sus principios constitutivos [41]. La realidad precedió a la fórmula y a la teoría.

En el tiempo de los apóstoles hay que distinguir entre un primer momento, en el que se creía inminente la vuelta del Señor, de manera que apenas existía la preocupación de prever y organizar el futuro de las iglesias, y otro segundo en el que los apóstoles, conscientes de que iban a morir pronto y de que ya se vislumbraba la amenaza de divisiones y de falsas doctrinas, establecieron estructuras ministeriales capaces de asegurar tras ellos la permanencia de su obra [42]. Disponemos de indicaciones suficientes a este respecto aun cuando la documentación esté llena de lagunas y sólo sea realmente conocida para el tiempo que más nos interesa la actividad de Pablo, circunstancia que hace que sólo se pueda obtener una relativa claridad a partir de los textos del NT. Repitamos, por lo demás, esta observación importante: los textos del NT procedentes de los apóstoles sólo nos hablan lógicamente de la situación existente du-

[40] El informe sobre estos antecedentes, que constituyen una especie de medio ideológico, ha sido realizado por A. M. Javierre, *El tema literario de la sucesión en el judaísmo, helenismo y cristianismo primitivo* = Bibl. Teol. Sales. 1, Zurich, 1963. Teníamos ya, sobre los antecedentes judíos, E. Kohlmeyer, *Zur Ideologie des ältesten Papsttums,* en *Sukzession und Tradition* (Hom. F. Kattenbusch), 1931, 230s; íd., *Karisma oder Recht? Vom Wesen des ältesten Kirchenrechts:* «Zeitschr. f. Rechtsgesch.» 69, Kan. Abt. 28 (1952), 1s. A. Ehrhardt ha destacado el precedente de la sucesión del sumo sacerdote judío *(op. cit.,* nota 28).

[41] Cf. H. Burn-Murdoch, *Church. Continuity and Unity,* Cambridge, 1945, 77s, 113s, 150.

[42] Para lo siguiente, cf. J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles,* París, 1956; íd., *La succession apostolique au niveau du I^er^ siècle:* «Verbum Caro» 15 (1961), 138-172; íd., *Le ministère apostolique dans la littérature chrétienne primitive...,* en *L'Épiscopat et l'Église universelle,* París, 1962, 135-169; A. M. Javierre, *op. cit* (nota 40); íd., *La sucesión primacial y apostólica en el Evangelio de Mateo...:* «Salesianum» 20 (1958), 27-71 (y folleto: estudia Mt 16,18s y 18,18s); íd., *Cuestiones debatidas hoy entre católicos y protestantes en torno a la sucesión de los apóstoles,* en *XVI Semana Española de Teología,* Madrid, 1957; íd., *Le thème de la succession des Apôtres dans la littérature chrétienne primitive,* en *L'Épiscopat et l'Église universelle,* 171-221. Entre los protestantes: Ph. H. Menoud, *L'Église et les ministères selon le NT,* París, 1949; P. Bonnard, *Le NT connaît-il la transmission d'une fonction apostolique?:* «Verbum Caro» 15 (1961), 132-137.

rante su vida. Buscar en ellos enunciados formales sobre posteriores situaciones sería tomarlos por textos constitucionales, cosa que no son, o pedirles indicaciones que naturalmente no pueden dar. La aplicación en este caso de un principio como el de la *Scriptura sola* es fatalmente decepcionante en virtud de la naturaleza misma de las cosas que se ventilan. En todo caso, los católicos mantenemos que la realidad supera a los textos, sobre todo cuando éstos son tan ocasionales como las epístolas. Se ha operado una transmisión *total* de la realidad de los ministerios que estructuran la Iglesia, más allá de lo que los textos puedan indicarnos sobre el tema. Esta transmisión se ha realizado, como aún se verifica ahora, según un modo real, que pertenece más a la tradición que a la Escritura [43].

Cualquiera que sea la fecha en que fueron fijados, los textos de Mt 28,18ss y Act 1,8 traducen la conciencia que la Iglesia tenía de realizar una misión recibida en los Doce y más tarde por modo particular también en Pablo por un mandato del Señor. El mandato o la misión comporta una tarea que realizar, acompañada de los medios necesarios para su cumplimiento. Estos medios están fundados en el poder (ἐξουσία) de Cristo y en su presencia con los apóstoles. Tal presencia durará hasta el fin de la historia, ya que la tarea supera el espacio y el tiempo. ¿Cuáles serían este espacio y este tiempo? Incluso si el tiempo había de ser breve, el espacio exigía una multiplicación de la autoridad pastoral. Así vemos que Pablo establece presbíteros en las comunidades que funda en Listra, Iconio, Antioquía (Act 14,26) y tal vez también en Efeso (20,17-23). Le vemos también cuidar de que algunos ministros supervisen la marcha de un conjunto de comunidades locales en nombre y en lugar del Apóstol, del que esos ministros son asociados y delegados. Tal parece ser la función de Tíquico, de Artemas, de Epafras, de Tito en Creta y de Timoteo en Efeso [44].

[43] Sobre esto, cf. Y. Congar, *op. cit.* (nota 27), sobre todo II, 111-136. Repitamos una vez más una observación importante. El principio de la *Scriptura sola* da forzosamente y con prioridad la palabra a los exegetas. Estos tienen ciertamente mucho que enseñar. Sin embargo, están atados a las *palabras* y corren el riesgo de no querer decir nada más allá de las palabras mismas. Ahora bien, sucede a veces que una *realidad* está presente sin la palabra por la cual la designamos: «gracia» (χάρις) no aparece nunca en los evangelios, en labios de Jesús; «Iglesia» no se encuentra en 1 Pe... Así, por ejemplo, K. H. Rengstorf, *op. cit.* (nota 37), no cita Mt 28,18ss a propósito de nuestro problema: las palabras no se encuentran en el texto, pero sí la realidad.

[44] «Parece que la presencia de uno u otro de esos delegados apostólicos es indispensable, ya que Tito no podrá dejar su puesto en Creta y reunirse con Pablo más que cuando Artemas o Tíquico hayan venido a relevarle (Tit 3,12), y Pablo, al llamar a Timoteo para que se reúna con él, tiene cuidado de enviar a Tíquico en su lugar a Efeso (2 Tim 4,9.12). Notemos también que Epafras, compañero de servicio (σύνδουλος) de Pablo y que secunda o suple al Apóstol entre los colosenses (Col 1,7), vela también sobre las comunidades de Laodicea y de Hierápolis (Col 4,12s). Es ya el embrión de una función general en la línea de la de Timoteo, Tito, Tíquico o Arte-

Pero llega un momento en el que los apóstoles (Pablo) consideran más o menos próxima su desaparición. Ven llegar y crecer, al mismo tiempo, los peligros de falsas doctrinas, de disensiones, de pruebas temibles [45]. Otros deberán, por tanto, asumir después de su muerte la tarea que ellos habían desempeñado en la dirección de las comunidades y la conservación de la norma y pureza de su enseñanza (Rom 6,17; 1 Tim 1,13). Son los obispos o presbíteros de Efeso que Pablo convoca en Mileto, convencido de que no los volverá a ver (Act 20,17-35), y, sobre todo, Tito y Timoteo, a quienes Pablo mismo había impuesto las manos con todo el colegio de los presbíteros (2 Tim 1,6; 1 Tim 4,14). Estos no sólo tendrán que ser personalmente firmes en la sana doctrina y «conservar el depósito» [46], sino que deberán además asegurar la continuación de la obra apostólica: instituir presbíteros locales (Tit 1,5) apoyándose en una autoridad superior a la suya propia (1 Tim 5,17-22), transmitirles la doctrina (2 Tim 2,2), eligiéndolos capaces de transmitirla también rectamente (Tit 1,9; 2,1-15): «Lo que has aprendido de mí con el testimonio de numerosos testigos confíalo a hombres seguros, capaces a su vez de instruir a otros». Esta institución se realizará por la imposición de manos, como se había hecho con el mismo Timoteo (1 Tim 5,22 y 4,14). Podemos concluir con Ph. Menoud: «El apostolado, en cuanto que es también el ministerio de la edificación de la Iglesia, ha de continuarse, como lo prueba el ejemplo de un Timoteo o un Tito y el deber prescrito a Timoteo de asegurarse sucesores» [47].

Las cartas pastorales datan del 65-67, si fueron redactadas al dictado de Pablo; si se redactaron más tarde bajo la forma en que las poseemos, datarán de finales del siglo I. Es históricamente legítimo relacionar con ellas los conocidos y capitales pasajes de Clemente de Roma, que pueden datarse alrededor del año 96:

1 Clem 42: 1. «Los apóstoles nos anunciaron la buena nueva de parte de Jesucristo. Jesucristo fue enviado por Dios». 2. «Cristo viene, pues, de Dios y los apóstoles de Cristo. Así, pues, esta doble misión, con su orden, procede de la voluntad de Dios». 3. «Provistos de las instrucciones de nuestro Señor Jesucristo, plenamente convencidos por su resurrección,

mas. Igualmente, el autor de la carta a los Hebreos, colega de Timoteo (13,23), no habla como simple presbítero: da muestras de una autoridad apostólica e impone a los destinatarios de su carta la obediencia a los dirigentes de su comunidad local (13, 17ss). El autor de la tercera carta de Juan, si no es el hijo del Zebedeo, es un 'anciano' (Juan el Presbítero), en el sentido amplio del término, que tiene autoridad espiritual sobre la comunidad local en la que Diotrefes ocupa un lugar que tiene todos los rasgos del episcopado monárquico» (R. Paquiere, *L'épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Église:* «Verbum Caro» 13 [1959], 29-62).

[45] 1 Tim 1,3-7; 4; 2 Tim 3; 4,3ss.

[46] 1 Tim 4,12-16; 6,20; 2 Tim 1,13s; 2,15; 3,14-4,5.

[47] *Op. cit.* (nota 42), 54.

y confirmados en su fe en la palabra de Dios, los apóstoles iban, llenos de la seguridad que da el Espíritu Santo, a anunciar por todas partes la buena nueva de la venida del reino de los cielos». 4. «Por pueblos y ciudades, los apóstoles proclamaban la palabra, y así obtuvieron sus primicias, y, después de haber comprobado cuál era su espíritu, los obispos y diáconos de los futuros creyentes»...

1 Clem 44: 1. «También nuestros apóstoles supieron que habría discusiones a propósito de la dignidad del episcopado». 2. «Por eso, conociendo muy bien lo que iba a suceder, constituyeron los ministros que hemos dicho y establecieron después la norma de que a su muerte otros hombres probados les sucedieran en sus funciones». 3. «Aquellos que recibieron así su misión de los apóstoles o, más tarde, de otras personas eminentes, con el asentimiento de toda la Iglesia, si han servido al rebaño de Cristo de forma irreprochable, en toda humildad, sin desorden ni mezquindad, si han dado un buen testimonio desde hace tiempo, pensamos que sería contrario a la justicia excluirlos de su ministerio». 4. «Y no sería pequeña falta destituir del episcopado hombres que presentan a Dios las ofrendas con una piedad irreprochable» [48].

Después de Clemente encontramos los testimonios de Ireneo, Tertuliano e Hipólito, citados anteriormente. La sucesión es ya cosa adquirida y se comienza a establecer su teoría. Pero ¿es ésta homogénea con los testimonios bíblicos o extrabíblicos del siglo I? ¿Qué hemos establecido en concreto: la sucesión *apostólica* o simplemente la sucesión de un ministerio instituido por los apóstoles? Los protestantes reconocerían lo segundo, pero observarían que eso no constituye una sucesión apostólica. Pero ¿no tienen de esta última una representación que el dogma católico no nos impone?

El interrogante podría formularse del modo siguiente: ¿tiene el ministerio episcopal en la Iglesia una autoridad derivada de la de los apóstoles, la cual —gracias al reconocimiento del apostolado de Pablo por los Doce (cf. Gál 1,18ss; Act 9,26-29) y a su asimilación con ellos— recibe fuerza del mandato recibido por el Señor (Mt 28,18ss)? Para los protestantes, toda la autoridad apostólica parece investida en los escritos de los apóstoles, cuya autoridad, por otra parte, no radica en ellos, sino en la palabra de *Dios*. Muy pronto volveremos a encontrar esta opinión. Pero

[48] Sobre este texto, cf., además de los estudios citados *supra* (nota 42): A. M. Javierre, *¿Es apostólica la primera «diadochè» de la Patrística (1 Cl 44,2)?*: «Salesianum» 19 (1957), 83-113; íd., *La primera «diadochè» de la primera patrística y los «ellógimoi» de Clemente Romano*, Turín, 1958. Se discute para saber a *quién* suceden los hombres probados de 42,2 *(ellógimoi)*, a los apóstoles o a los *ministros* establecidos por éstos. En la perspectiva en que nos situamos y con las explicaciones que siguen, basta la respuesta minimalista (sucesión del episcopado local). Esta es la respuesta que admite Javierre.

existe, y es lo esencial para nosotros, la unidad de misión y de función. Tito, Timoteo, los hombres probados de que habla Clemente, *hacen lo que habían hecho los apóstoles,* tanto en el ministerio de edificación como en el pastoral. Más aún: hacen lo que los apóstoles les han mandado hacer. Esto significa unidad de misión, de mandato y de función en el orden pastoral y en el de la edificación sobre los fundamentos que están establecidos de una vez para siempre. No creemos que la doctrina tradicional y católica exija más, siempre que se precise que misión y función comportan una autoridad y se mantenga el carácter sacramental de esta imposición de manos que comunica la gracia (2 Tim 1,6). Añadamos que por *autoridad* entendemos el derecho a determinar algo en la vida de otro; en nuestro caso, en su vida cristiana, según las estructuras de la nueva y definitiva alianza, en relación con las cuales los ministerios, en la Iglesia, no hacen más que asegurar un servicio. Evidentemente, tal autoridad no se encuentra en los apóstoles y en sus sucesores más que por una comunicación de Dios, que se realiza a la vez en forma vertical o actual («acontecimiento») y horizontalmente («institución»), por la fidelidad de Dios a las estructuras que ha dado a su alianza: porque «si nosotros somos infieles, él permanece fiel, ya que no puede desdecirse» (2 Tim 2,13).

Ahora bien, para los Padres de los siglos II y III, la autoridad ejercida por los obispos en su ministerio es la que fue dada a los apóstoles, de la misma manera que el Espíritu Santo que se les comunica en su ordenación es el mismo Espíritu del que fue investido Cristo y que envió en Pentecostés. Es lo que expresa con gran fuerza el primer texto litúrgico que poseemos, la plegaria de consagración contenida en la *Tradición apostólica* de Hipólito: «Comunica ahora el poder que viene de ti: el Espíritu soberano (Sal 50,14) que diste a tu Hijo muy amado, Jesucristo, y que él comunicó a los santos apóstoles, que construyeron tu Iglesia en el lugar de tu santuario... Concede, Padre que conoces los corazones, a tu servidor, que has elegido para el episcopado..., que desate todo lazo en virtud del poder que tú diste a los apóstoles...» [49]. La referencia contenida aquí alude, sin duda, a Jn 20,21ss, pero también a Mt 16,19, ya que se mantiene firme —testigo de ello, Cipriano— y se mantendrá a través de la Edad Media que el episcopado tiene su fuente en Pedro, lo cual atestigua su unidad indivisa al mismo tiempo que su apostolicidad [50].

[49] C. 3: *La Tradition Apostolique de St. Hippolyte. Essai de reconstruction* = LQF 39, Münster, ³1966, 8 y 10.

[50] Cf. P. Batiffol, *«Petrus initium episcopatus» et «Prima cathedra episcopatus»,* en *Cathedra Petri,* París, 1938, 95-121. Para la Edad Media, cf. Y. Congar, *Notes sur le destin de l'idée de Collégialité épiscopale en Occident au Moyen-Âge (VII^e-XVI^e siècles),* en *La Collégialité épiscopale,* París, 1965, 99-129.

d) Los componentes de la sucesión apostólica: apostolicidad de ministerio y de doctrina. La «tradición según la sucesión».

α) *Lo que no es la sucesión apostólica.* No es el simple hecho de la no interrupción en la ocupación de una sede [51]. Esto sería a lo más una sucesión material o histórica, que se verificaría incluso en el caso de usurpación o herejía. Por el contrario, pueden algunas Iglesias permanecer sin obispos un tiempo más o menos largo [52] sin que se interrumpa en ellas la sucesión apostólica, que en esos casos subsiste en el colegio de los obispos y puede ser actualizada de nuevo en ese lugar en el que le faltaba tan sólo el sujeto concreto. Los ortodoxos, que tienen muy vivo el sentimiento de una existencia metahistórica de la Iglesia y el de la ontología colegial de la Iglesia *(sobornost),* confiesan a veces interesarse sólo muy limitadamente por la continuidad *histórica:* lo que importa, lo que constituye realmente la sucesión apostólica, es el hecho de que una Iglesia se adhiera a los principios de la Iglesia y reciba por ello del Espíritu Santo la gracia de los sacramentos. Este punto de vista explica la actitud, desconcertante para nosotros, de las Iglesias ortodoxas, que reconocen «según la economía» unas ordenaciones aparentemente inválidas [53]. No es que la «institución» sea sacrificada ni subordinada al «acontecimiento»; es que la misma institución es considerada desde dos perspectivas: una histórica y otra metahistórica, estando la primera subordinada a la segunda.

La sucesión apostólica no es un simple hecho de validez sacramental. Los «tractarianos» del movimiento de Oxford orientaron sus pensamientos en este sentido, pero sin satisfacer todas las exigencias de la cuestión [54]. La sucesión es considerada, en esta perspectiva, como una especie de fluido que pasara del consagrante válidamente consagrado al consagrado, o como una especie de transferencia física de energía que tendría lugar sin necesidad de otras exigencias más personales. Esta falsa idea

[51] Como F. Heiler admitió algún tiempo, *Evangelische Katholizität,* Munich, 1926, 219s, bajo la influencia de N. Söderblom (cf. *Die Hochkirche,* 1931, 302).

[52] H. Pirenne hace notar (según L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule)* que un gran número de sedes quedaron sin titular en la Galia, sobre todo en el sur, entre los años 680 y 800, aproximadamente: *Mahomet et Charlemagne,* [7]1937, 174s.

[53] Hemos oído personalmente a varios teólogos ortodoxos de la emigración rusa exponer estas ideas. Pero la posición de los teólogos ortodoxos no es uniforme. Algunas indicaciones sobre los griegos en Hierom. Pierre [Dumont], *Économie ecclésiastique et réitération des sacrements:* «Irénikon» 14 (1937), 228-247, 339-362.

[54] Cf. la crítica de E. Molland, *Irenaeus og successio apostolica* (Hom. Jens Norregoard), Copenhague, 1947, 157-176 (cf. RHE 43 [1948], 783s); *Le développement de l'idée de succession apostolique:* RHPhR 34 (1954), 1-29, y, desde otra perspectiva, la crítica de L. Billot, *De Ecclesia Christi,* Prato, [3]1909, 349.

aparece realizada por las consagraciones que, desde hace un siglo, llevan a cabo los *episcopi vagantes,* los cuales no pasan de ser lastimosos actos de irresponsables [55]. Esta idea es una caricatura miserable, una imitación burlesca de la verdadera sucesión apostólica. No es un simple hecho de consagración. Aquel a quien se sucede ha desaparecido y se es consagrado *por otros* que representan el colegio y la comunión universal. La función de éstos consiste en habilitar un nuevo sujeto para que asuma la función, la carga y la misión, las mismas idénticamente que sus predecesores habían asumido desde el primero de la serie. La sucesión apostólica es sucesión en la tarea y consiste formalmente en la identidad de la función; su primera condición es la identidad de la fe. Esto aparecía más claramente cuando se evitaban las ordenaciones absolutas, es decir, hechas sin referencia directa al servicio de una comunidad. La sucesión se presentaba como ligada a la función, y no tanto como una cualidad concedida a la persona y que ésta llevase por todas partes consigo. En la disciplina antigua de las ordenaciones se distinguían y se relacionaban dos cosas: la consagración y la tarea que había que cumplir en una comunidad; la primera no era considerada como completa más que unida a la segunda [56]. Ahora bien, la carga de una comunidad supone o exige la comunión con toda la Iglesia, cuyo misterio realiza localmente cada comunidad. Todas las herejías antiguas se han procurado jerarquías y apariencias de «sucesiones apostólicas»: así, Marción [57] y Novaciano. El papa Cornelio cuenta la manera en que éste se había hecho otorgar una consagración [58]; ésta, aunque válida en el plano del rito, no constituía una sucesión apostólica. Para ello habría sido necesario, como subrayaba Cornelio [59], la comunión con toda la Iglesia, por medio de la comunión con el episcopado indiviso que cada obispo realiza enteramente en la comunión con el colegio, como cada Iglesia es Iglesia en la comunión de la *católica,* siendo esta comunión la garantía de que ese obispo era verdaderamente recibido y consagrado por Dios [60]. Habría sido necesaria, concretamente, la comunión con el centro y la cima del orden episcopal, es decir, con el obispo de Roma,

[55] El fenómeno es estudiado por H. R. T. Brandreth, *Episcopi Vagantes and the Anglican Church,* Londres, ²1961, y por P.-F. Anson, *Bishops at Large,* Londres, 1964.

[56] Cf. el sexto canon de Calcedonia, y V. Fluchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III...,* Bonn, 1930 (reimpresión, Amsterdam, 1963).

[57] Cf. G. Bardy, *La théologie de l'Église de St. Irénée au Concile de Nicée,* París, 1947, 44.

[58] Carta a Fabio de Antioquía, en Eusebio, *Hist. Eccl.,* VI, 43, 7-10 (PG 20,617s; ed. Schwartz, 616s).

[59] *Ep.* 55, 24, 2s, en la que vuelven las expresiones «cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, ita episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus», «ecclesiastici corporis compaginem».

[60] Cornelio, *loc. cit.,* núm. 8: «usurpar el episcopado que no le había sido dado de lo alto...».

sucesor de Pedro, que, desde el siglo II, constituye el centro de referencia, la condición y el criterio de la comunión eclesiástica asegurada por la comunión jerárquica [61].

β) *La sucesión apostólica se opera ciertamente por la consagración y la imposición de manos.* Esta, que no es atestiguada expresamente por Ireneo ni por Cipriano, lo es por Hipólito y por Cornelio [62]. La sucesión supone la consagración. Ser establecido en el episcopado es ser elegido y ordenado [63]. Tanto más cuanto que la sucesión no tiene por fin único asegurar la pureza y la identidad de doctrina, sino también el verdadero culto sacramental. Las iglesias cristianas tienen dos centros: la cátedra y el altar (cf. *infra,* nota 67). Tenemos que superar la ruptura que tendemos a establecer entre el orden del conocimiento y el de la celebración simbólico-real de los sacramentos. Para los Padres, la fe era profesada y dada en el bautismo y en los demás sacramentos. Ignacio de Antioquía e Ireneo llaman al bautismo «fe» y a la eucaristía «caridad» [64]. El ministerio de estas virtudes es esencialmente sacerdotal.

γ) *Sin embargo, la sucesión apostólica está constituida, como apostolicidad formal, por la conservación de la doctrina transmitida desde los apóstoles.* Los textos de las Cartas Pastorales hablan de la guarda y la transmisión de la verdadera doctrina (2 Tim 2,2). Los obispos y los presbíteros, que forman la cadena de la sucesión, ocupan un lugar o una tarea

[61] Hecho destacado por P. Batiffol, *L'Église naissante. La Paix constantinienne. Le Siège Apostolique,* París, 1908, 1914, 1924; íd., *Cathedra Petri,* París, 1938, y por L. Hertling, *Communio und Primat,* en *Miscellanea Historiae Pontificiae,* VII: *Xenia Piana,* Roma, 1943, 1-48 (reeditado aparte, Roma, 1961). La constitución dogmática *Lumen gentium* enseña: «Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio» (22; cf. 20).

[62] Hipólito, *Trad. apost.,* 2; Cornelio, *loc. cit.,* núm. 10. Cf. DThC XI/2, (1932), 1244s. Quizá haya, sin embargo, una alusión a la ordenación en Ireneo, *Adv. haer.,* IV, 26, 2.

[63] Tertuliano, *Praescr.,* 32, 2: «Clementem a Petro ordinatum est», donde *ordinari* parece significar ser instituido en un oficio por consagración. Cf. el «vicaria ordinatione» de Cipriano y Firmiliano *(supra,* nota 29); Cipriano, *Ep.* 33, 1, 1: «Dominus noster... episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro: Ego dico tibi... (Mt 16,18s). Inde per temporum et successionum vices, episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit...» (Hartel, 566); 69, 3, 2: «(Cornelius) qui Fabiano episcopo legitima ordinatione successit» (p. 752). Sobre los papas del siglo V, cf. los textos en RSPhTh 49 (1965), 393 (nota 87), 395 (nota 98), 398 (nota 118). Sobre los siglos III y V, cf. L. Mortari, *Consacrazione episcopale e Collegialità. La testimonianza della Chiesa antica,* Florencia, 1969.

[64] Cf. IgnTrall VIII, 1; Ireneo, *Adv. haer.,* IV, 26, 5 (PG 7,1056A; Harvey, II, 238; cf. P. Nautin, *op. cit.* [nota 13], 53). Cf. también Y. Congar, *Tradition* (nota 27), II, 19-27.

de enseñanza: «locus magisterii», dice Ireneo [65], quien asegura ejercer él mismo, siguiendo al Verbo de Dios, la «administratio sermonis» [66]. La sucesión es esencialmente sucesión en una cátedra. Desde el siglo II, la palabra «cátedra» designa el episcopado, la función y el poder que posee el obispo en la Iglesia en virtud de la sucesión apostólica [67]. Hasta Constantino, la cátedra fue el único signo exterior de la dignidad episcopal; sentarse en ella era privilegio del obispo. La idea ha permanecido a través de ulteriores desarrollos: un manuscrito español del siglo X dice: «Prima (sedes) est Roma, de doctrina B. Petri composita» [68]. Para la Edad Media, suceder a los apóstoles es suceder a unos *praedicatores* y a unos *doctores* [69]. Lo formal de la sucesión apostólica es la unidad de misión, y el corazón de ésta es la identidad de doctrina, ya que la Iglesia es esencialmente la asamblea de los fieles, y su identidad subsiste en la identidad de fe. Con razón observaba Tertuliano que las iglesias recientes, que no pueden decirse fundadas por un apóstol, no por eso son menos apostólicas gracias a su «consanguinidad de doctrina» *(Praescr.,* 32).

Por eso, toda función de autoridad en la Iglesia exige que se realice primero una profesión de fe [70]. Sin esto nadie puede ser ordenado; sin esto nadie toma posesión de una carga pastoral nueva o de una cátedra de enseñanza; sin esto no se entra en un concilio... El envío por el papa y los demás patriarcas de cartas sinodales con ocasión de la elección de un obispo tenía también esta significación: verificar que la fe y la predica-

[65] *Adv. haer.,* III, 3, 1 (PG 7,848; Harvey, II, 8). Sobre la relación entre sucesión y tradición, que debe ser transmitida intacta, cf. J. Ratzinger, *Primat, Episkopat und Successio apostolica,* en *Episkopat und Primat* = QD 11, Friburgo, 1961, 37-59 (trad. española: *Episcopado y primado,* Barcelona, 1965).

[66] *Adv. haer.,* V, pról. (PG 7,1119; Harvey, II, 314); cf. también IV, 26, 4.

[67] El Muratoriano dice que Hermas escribió el *Pastor* «sedente in cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius». Cf. también Tertuliano, *Praescr.,* 36, 3: «Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident»; Cipriano, *Ep.* 17, 2 (Hartel, 522); 52, 1 (p. 616); 59, 14: «navigare audent ad Petri cathedram» (p. 683), y el cap. IV del *De cath. eccl. unitate,* versión larga (Hartel, 212). Cf. A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung,* I, 332s; E. Stommel, *Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum:* MThZ 3 (1952), 17-32; M. Maccarrone, *«Cathedra Petri» und die Entwicklung der Idee des päpstlichen Primats vom 2. bis 4. Jh.:* «Saeculum» 13 (1962), 278-292; W. Telfer, *The Office of a Bishop,* Londres, 1963, 203s. Las iglesias cristianas ordenadas en torno a los dos polos de la cátedra y el altar: A. G. Luiks, *Cathedra en mensa. De plaats van preckstoel en avondmalstafel in het oud christelijk kerkgebouw volgens de opgravingen in Noord-Afrika,* Franeker, 1955.

[68] Descrito por J. Leclercq, *Hispania sacra,* 1949, 93.

[69] Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale,* I/2 = Théologie 41, París, 1959, 670; P. Mandonnet, H. Vicaire, R. Ladner, *St. Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre,* II, París, 1938, 13, 19, 50s, 54.

[70] Cf. Th. Gottlob, *Der kirchliche Amtseid der Bischöfe,* Bonn, 1936 (reproducción anastática, Amsterdam, 1963).

ción del nuevo elegido concuerdan con las de la Iglesia y, por tanto, con la tradición recibida y transmitida desde los apóstoles.

En efecto, la enseñanza de los obispos constituye ciertamente una regla para los fieles [71], pero también ella está sometida a una regla. La función comporta la autoridad, pero no es por sí misma su propio criterio, sino que está condicionada por su fidelidad a la tradición de los apóstoles, viva y actualizada en la historia por el Espíritu Santo. Los fieles deberían apartarse de los pastores que se desviaran de su auténtica sucesión [72]. ¿Cuál será entonces el criterio de la ortodoxia? Inmediatamente y en el plano local, el obispo que ha recibido el «charisma veritatis certum secundum placitum Patris» [73]; el criterio último, en cambio, será el acuerdo con las demás iglesias —por eso cada obispo debía ser consagrado por varios obispos de otras iglesias [74]— y principalmente con la Iglesia de

[71] «Presbyteris oboedire oportet, his qui successionem habent ab apostolis» (Ireneo, *Adv. haer.*, IV, 26, 2 [PG 7,1053; Harvey, II, 236]).

[72] El texto citado en la nota precedente continúa: «reliquos vero, qui absistunt a principali successione et quoqumque loco colligunt, suspectos habere»; más adelante. «ab omnibus igitur talibus absistere oportet» (cf. 26, 5 [PG 7,1056A; Harvey, II, 238]). Cf. Y. Congar, *Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine,* en *Volk Gottes...* (Hom. J. Höfer), Friburgo, 1967, 84-111.

[73] Ireneo, *loc. cit.* Existen tres interpretaciones principales de este *charisma veritatis:* 1) Una gracia de infalibilidad, recibida con la sucesión en la ordenación. Esta interpretación es todavía corriente entre los católicos: recientemente, L. Ligier, *Le charisma veritatis certum des évêques. Ses attaches liturgiques, patristiques et bibliques,* en *L'homme devant Dieu* (Hom. H. de Lubac), I, París, 1964, 247-268. Esta interpretación tiene a su favor, además de su armonía con un amplio contexto, la relación que el texto mismo parece establecer entre la consagración y una gracia que sería efecto de la misma. Pero tal interpretación tiene algunas dificultades: *a)* un enunciado tan formal sería un *hápax; b)* esto supondría un automatismo que otros textos excluyen: cf. *supra,* nota 72, y *Adv. haer.,* III, 3, 1 (PG 7,848): «lapsis autem summa calamitas»; *c)* la teología de la tradición de Ireneo reclama un sentido objetivo para *veritas.* 2) Por eso varios autores entienden por *charismas veritatis* el don espiritual de la verdad, en el sentido objetivo de la palabra, es decir, la tradición en sentido objetivo. Así, D. van den Eynde, H. von Kampenhausen. 3) Pero el estudio de los usos que Ireneo y otros autores tras él hacen de *charisma* lleva a entender este término en el sentido de los dones espirituales *personales.* El sentido de la expresión sería entonces el siguiente: obedecer a los presbíteros que *Dios* ha llamado al episcopado, lo cual ha sido bien evidente por el hecho de que su consagración fue precedida y acompañada de dones espirituales, en particular el de una fidelidad sin tacha a la tradición de los apóstoles. Cf. *Adv. haer.,* IV, 26, 5: «Ubi igitur charismata domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio» (PG 7,1056; Harvey, II, 238). Así interpretan el texto E. Flesseman-van Leer, *Traditio and Scripture in the Early Church,* Assen, 1954, 119-122; R. P. C. Hanson, *Traditio in the Early Church,* Londres, 1962, 159s. Esta interpretación coincide con la idea muy viva en la antigüedad cristiana de que *Dios* colabora en la designación de los ministros: cf. *supra,* nota 60.

[74] La disposición según la cual un obispo debe ser consagrado por otros tres obispos es de origen apostólico, según H. Burn-Murdoch, *op. cit.* (nota 41), 65, 70. Esa disposición fue codificada por el Concilio de Arlés del año 314, can. 20. Los cánones

Roma, a la que afluye y en la que se concentra toda la catolicidad, «in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio» [75]. La apostolicidad converge hacia la catolicidad de la misma manera que aparece ligada con la acción santificadora de Dios. Por eso, también el depósito de la fe está ligado con los misterios y los sacramentos que la Iglesia celebra sin cesar.

En este marco se sitúa el aspecto comunitario que caracteriza la designación de los ministros: participación del presbiterio [76], «asentimiento de toda la *ecclesia*» [77]: «La verdadera *gnosis* es la doctrina de los apóstoles y el sentir antiguo de la Iglesia extendida en el mundo entero, y el sello del cuerpo de Cristo según la sucesión de los obispos, a los que los apóstoles entregaron las diversas iglesias locales» [78]. La sucesión apostólica es inseparable de la apostolicidad de la Iglesia: ambas notas se condicionan y se garantizan mutuamente.

La tesis de la apostolicidad de toda la Iglesia se encuentra privilegiada en la dogmática protestante [79]. Esa tesis no sólo está ligada en ella con el deseo de recusar el valor de una «nuda successio», es decir, la absolutización del rito, siendo así —y nosotros estamos de acuerdo con ella— que la sucesión está condicionada por la fidelidad a la enseñanza de los apóstoles [80]. La postura protestante es además solidaria de un cierto rebajamiento (¿cabría decir depreciación?) del ministerio entre los elementos constitutivos de la Iglesia. De los tres aspectos que hemos reconocido en la unidad de comunión se menciona la confesión y el sacramento y se omite con frecuencia el ministerio. Pero las cosas son a veces menos simples de lo que podría hacer pensar el resumen que hemos ofrecido. Una preocupación semejante aparece en los documentos de *Fe y Constitu-*

apostólicos, redactados hacia el 400 (can. 1 = *Const. apost.*, VIII, 47) exigen dos o tres (la restricción a dos está sin duda inspirada en Hipólito, *Trad. apost.*, 2). La constitución *Sacramentum Ordinis*, del 30-XI-1944, precisa que esos obispos son verdaderamente co-consagrantes; la constitución del Vaticano II sobre la liturgia extiende esta posibilidad de co-consagrar a todos los obispos presentes (76). La constitución dogmática *Lumen gentium* ve en esta disposición tradicional un signo de colegialidad episcopal (22). Cf. L. Mortari, *op. cit.* (nota 63).

[75] *Adv. haer.*, III, 3, 2 (PG 7,848; Harvey, II, 9).

[76] 1 Tim 4,14; Hipólito, *Trad. apost.*, 2.

[77] 1 Clem 44,3.

[78] Ireneo, *Adv. haer.*, IV, 33, 8 (PG 7,1077; Harvey, II, 262). Sobre la inserción de la sucesión local en la continuidad de *toda* la Iglesia, cf. B. Botte, *art. cit.* en nota 29.

[79] E. Schlink, *Die apostolische Sukzession,* en *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen,* Gotinga, 1961, 160-195.

[80] Cf. L. M. Dewailly, *La personne du ministre ou l'objet du ministère?:* RSPhTh 46 (1962), 650-657; U. Valeske, *Votum Ecclesiae,* I, Munich, 1962, 147; J. J. von Allmen, *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI^e siècle,* Neuchâtel, 1968, 192s.

ción [81]. Los ortodoxos pueden sentirse a gusto en ellos, a pesar de su doctrina positiva y totalmente católica en relación con los ministerios y su sacramentalidad, gracias a la inspiración profunda de una eclesiología de la comunidad orgánica y de la *sobornost* [82].

El redescubrimiento de estos mismos valores entre nosotros y la eclesiología conciliar del pueblo de Dios nos permiten reconocer, mejor que en los últimos siglos, el hecho innegable de que toda la Iglesia es apostólica y de que, en un sentido auténtico, incluso «el laico es, como el obispo, un sucesor de los apóstoles» [83]. Según el Concilio, la Iglesia entera y como tal participa de los tres oficios de Cristo [84]. El Espíritu Santo «es para la Iglesia entera, para todos y para cada uno de los creyentes el principio de su reunión y de su unidad en la doctrina de los apóstoles, en la comunión fraterna, en la fracción del pan y las oraciones» [85]; todos los fieles conservan el depósito sagrado de la palabra de Dios, «de manera que para conservar, practicar y profesar la fe transmitida se produce un notable concurso de los obispos y los fieles» [86]. La misión de propagar el evangelio es, pues, confiada por igual a toda la Iglesia; todos los fieles tienen parte en ella. La Iglesia entera, pueblo de Dios orgánicamente estructurado, es el «sacramento universal de salvación» [87].

La apostolicidad de toda la Iglesia se realiza ciertamente en este orden de la permanencia en la fe y su comunicación. Este es un aspecto decisivo, ya que es el principio primero de la identidad de la Iglesia, y ninguna sucesión en el ministerio es válida al margen de esta apostolicidad de la fe. H. Küng añade a ella una sucesión en los servicios y ministerios, sucesión de la que las iglesias del tiempo de los apóstoles, sobre todo las iglesias paulinas (únicas que conocemos relativamente bien), nos ofrecen ejemplos [88]. No se puede, dice este autor, reducir esta «sucesión» a la de las funciones jerárquicas, lo cual supondría caer en el clericalismo y juridicismo. H. Küng reivindica en particular el lugar de los carismas y la sucesión en las funciones de profeta y de doctor.

[81] Cf. la Memoria de Montreal 1963 sobre «Cristo y la Iglesia»: «Verbum Caro» (1964), 1-29.

[82] Cf., por ejemplo, P. Evdokimov, *L'Orthodoxie,* Neuchâtel, 1965, 133.

[83] Fórmula atribuida al papa Pablo VI por J. Guitton, *Diálogos con Pablo VI,* Eds. Cristiandad, Madrid, 1967, 392. Cf. sobre esta cuestión «Concilium» núm. 34 (1968), sobre todo 40-57: J. Remmers, *La sucesión apostólica de la Iglesia universal.*

[84] *Lumen gentium,* 10-12, 33-35.

[85] *Lumen gentium,* 13.

[86] *Dei verbum,* 10; cf. 8.

[87] Cf. *Lumen gentium,* 1, 5, 10, 13, 17; *Ad gentes,* 1, 5, 15, 21, 36s, 41; *Apostolicam actuositatem,* passim; *Unitatis redintegratio,* 1, etc.

[88] Cf. H. Küng, *Strukturen der Kirche,* Friburgo, 1962, 161-195; íd., *Die Kirche,* Friburgo, 1967, 423s, 495s; íd., *Algunas tesis sobre la naturaleza de la sucesión apostólica:* «Concilium» núm. 34 (1968), 31-39.

La noción de «sucesión apostólica» no tiene en este caso enteramente el sentido clásico de la expresión. Estaríamos más cerca de la forma medieval de concebir la apostolicidad como fidelidad en la reproducción de la imagen de los tiempos apostólicos (al menos tal como se los imaginaba entonces). Esto pertenece ciertamente a la apostolicidad global. Küng tiene razón al reaccionar contra un monopolio clerical indebido, contra una concepción mecánica de las cosas; tiene razón al insistir en la conformidad de fe y de servicio. Pero evidentemente no conviene reducir los apóstoles a la función de testigos primitivos únicos, olvidando el aspecto de «poderes», ni reducir la presencia del testimonio apostólico actual a los *escritos* del NT, olvidando la tradición real en el sentido en que nosotros la hemos explicado en otro lugar.

δ) *Apostolicidad de doctrina y apostolicidad de ministerio deben ser mantenidas juntas en la teología de la apostolicidad.* Somos todavía víctimas de las disociaciones introducidas en el siglo XVI y preparadas ya por la crítica de los siglos XIV y XV. Se había perdido demasiado el sentido litúrgico, que es el sentido de una ontología sobrenatural y de una interioridad mutua de las cosas, y se le había reemplazado por el gusto de la alegoría y por ceremonias. Se había desarrollado, por una parte, un magisterio de tipo escolar y doctoral, y por otra, una autonomía de lo jurídico, llegando a atribuir un carácter absoluto al ejercicio de las estructuras de autoridad. Los reformadores reaccionaron contra esta situación, pero sin proceder a un retorno paciente a la tradición más profunda. Su retorno a la Escritura se vio afectada por esta deficiencia. Hoy día redescubrimos nosotros la interioridad de la fe en el sacramento [89]. Este trabajo se ha realizado, sobre todo, en lo relativo al bautismo, que ha sido siempre como el sacramento tipo. Habría que hacer lo mismo con la consagración sacerdotal y episcopal. Se redescubriría entonces plenamente —y la orientación del Vaticano II nos invita a ello— la relación entre misión y consagración, entre predicación y actividad cultual. Si el fiel es bautizado en su profesión de fe, y de tal forma que queda consagrado a la fe, el sacerdote y el obispo son ordenados en su consagración al ministerio apostólico y con vistas a ese ministerio. Este consiste en estructurar y edificar la Iglesia por los medios de gracia de la nueva alianza en el ejercicio de los tres oficios, de los que no es difícil encontrar una indicación en Mt 28, 18ss; no sólo el oficio de la doctrina, como en las sucesiones de los rabinos, sino también el del sacerdocio, los sacramentos y el gobierno pastoral.

Los apóstoles fueron fuente; sus sucesores no lo son. Estos entran en una corriente de la que no han sido iniciadores. Transmiten en la medida en que reciben. Por eso, como hemos visto, la consagración por la que se

[89] Cf. L. Villette, *Foi et Sacrement,* 2 vols., París, 1959 y 1964; Y. Congar, *Tradition* (nota 27).

entra en la cadena de la sucesión supone la profesión de la fe de los apóstoles. Si la sucesión está ligada a la ordenación, lo está a la *ordenación legítima,* en la comunión católica [90].

La ordenación, a su vez, hace que no haya simplemente un maestro con unos discípulos, sino una Iglesia. Ella constituye a quien la recibe en el cargo y la autoridad de un jefe en el pueblo de Dios, con la gracia correspondiente: las oraciones de consagración expresan esto unánimemente [91]. Por tanto, la enseñanza del obispo no es simplemente la que propone un doctor. Es verdad que él permanece ligado a las Escrituras canónicas, al Símbolo, a la tradición de los apóstoles; pero no se puede —y éste es el error del protestantismo— poner la regla de la fe fuera de la Iglesia, a la que juzgaría desde fuera. Existe una conjunción del criterio objetivo y de la institución o de la función. Tal conjunción no está asegurada en *todos* los casos *particulares,* pero sí lo está en la Iglesia como tal y en los actos que la comprometen de forma decisiva. Y lo está por la institución del Señor, que ha dispuesto las estructuras de su alianza de forma que su pueblo viva en la verdad y que ha prometido y dado su Espíritu para ello.

Por eso la conservación de la tradición y la profesión de la verdadera fe se apoya en el ministerio instituido. Juan, tras haber dado un criterio *objetivo* de autenticidad: el confesar a Jesucristo venido en la carne, añade que se reconoce el espíritu de verdad y el espíritu de error según se escuche o no a los apóstoles, a la Iglesia [92]. Una vez más, los textos neotestamentarios no pueden hablar más que de los apóstoles, pero la aplicación a la Iglesia y a la sucesión de los obispos se esboza en las cartas pastorales, y la teoría de esa aplicación comienza a ser formal a partir de Ireneo: la transmisión sin alteración de la tradición está asegurada por la sucesión, παράδοσις κατὰ διαδοχήν [93].

[90] Cipriano, *Ep.* 69, 3 (cf. nota 63), y 5, 1.

[91] Cf. Chanoines de Mondaye, *L'évêque d'après les prières d'ordination,* en *L'Épiscopat et l'Église universelle,* París, 1962, 739-780; J. A. Möhler, *Symbolik,* 48; íd., *Neue Untersuchungen...,* 20; J. Lécuyer, *Épiscopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome:* RSR 41 (1953), 34s; íd., *La grâce de la consécration épiscopale:* RSPhTh 36 (1952), 389-417.

[92] Cf. 1 Jn 4,3.6. Pablo remite a la autoridad de los ministros tanto para juzgar los espíritus en la Iglesia (1 Cor 14,37s) como para guardar las comunidades contra los peligros del error: Act 20,28-31; Ef 4,11-16; 1 Tim 1,3s; 4; 6,2bs; 2 Tim 2,14; 4,1-8; Tit 3,9ss; cf. Ap 2. Frente a estos peligros, la reacción de los apóstoles es exhortar a la vigilancia a aquellos que tienen la carga de la ἐπισκοπή.

[93] Cf. Ireneo, de quien es la fórmula: *Adv. haer.,* III, 3, 1s (PG 7,848; Harvey, II, 8s; Sagnard, 101ss); Tertuliano, *Praescr.,* 20, 2ss (PL 2,32; Preuschen, 15); 32 (PL 2,44; Preuschen, 24). Cf. otros textos de Hipólito, Cipriano, Eusebio, Agustín, etc., en A. M. Javierre, *loc. cit.* (nota 42), en *L'Épiscopat...,* 185-188, 208ss. Cf. también los estudios de algunos anglicanos como H. B. Swete, *The Holy Catholic Church,* Londres, 1915, 41-49; P. Carrington, *The Early Christian Church,* I, Cambridge, 1957, 464.

4. *Sentido de la apostolicidad*

Desde el punto de vista puramente formal, el pensamiento griego había reconocido ya perfectamente la razón del principio de sucesión como tal. Filón lo había aplicado a los datos bíblicos, particularmente comentando la idea de *génesis*. Dios, dice Filón, no engendra y no es engendrado, es inmortal y eterno. Pero los hombres nacen y mueren: la humanidad se perpetúa por la sucesión de las generaciones [94]. ¿Existe dependencia literaria, o participación en un fondo común de ideas, o encuentro de la misma verdad sobre la naturaleza de las cosas? Los cristianos dan la misma razón: «Señor todopoderoso, Dios nuestro, que creaste todas las cosas por Cristo y que por él las conservas: a los seres inmortales, simplemente conservándolos; a los seres mortales, por la sucesión (διαδοχή)...» [95].

Desde el punto de vista del *contenido,* se trata ante todo de conservar —a través del espacio, que no puede ocupar una misma presencia corporal, y a través del tiempo, que nuestra caducidad no domina— la identidad de la misión apostólica, es decir, del encargo acompañado de los poderes y de los carismas necesarios para cumplirlo que fueron dados para ello a los apóstoles: Mt 28,18ss; Act 1,8; cf. Mt 16,19; 18,18; Jn 20,23. Los que han sido enviados pueden y deben enviar a otros tras ellos. Porque la misión debía durar, mientras que el mismo Juan debía morir (Jn 21,22s). Si la misión hubiera estado limitada a la persona de los apóstoles, nosotros no deberíamos siquiera bautizar, observaba ya Paciano de Barcelona († *ca.* 390) [96]. Lo que ha sido encomendado a los apóstoles sólo puede realizarse por medio de ministerios heredados o derivados del suyo. De esta forma, se constituye un solo cuerpo, una sola realidad, una sola persona moral de misión y de poder sagrado, la «jerarquía»: «Unum cor-

[94] A. M. Javierre ha reunido una documentación exhaustiva sobre este principio formal de sucesión en el pensamiento y la sociedad precristiana: *Il tema* (nota 40); sobre Filón, 274s.

[95] *Const. Apost.,* VIII, 16, 3 (Funk, 522); citado por A. M. Javierre, *L'Épiscopat et l'Église universelle,* 210 (nota 2).

[96] *Ep.* 1, 6 (PL 13,1057): «Ergo et baptizare solis (apostolis) licet, Spiritum Sanctum dare solis, et solis gentium peccata purgare; quia totum hoc non aliis quam apostolis imperatum est. Quodsi uno in loco et resolutio vinculorum et sacramenti potestas datur, aut totum ad nos ex apostolorum forma et potestate deductum est, aut nec illud ex decretis relaxatum est...». Agustín muestra igualmente que la realización del *unum ovile, unus Pastor* (Jn 10,16) se opera por los ministros a quienes Cristo ha confiado esa misión: *In Io,* tr. 47, 4, y 49, 27 (PL 35,1735.1758); *Sermo* 138, 10 (PL 38,769). A propósito del «yo estoy con vosotros...» (Mt 28,20), Tomás de Aquino observa: «Hoc autem non intelligitur tantum de apostolis, quia omnes mortui sunt et adhuc saeculum non est consummatum» *(Quodl.,* XII, 19).

pus propter unitatem iuris» [97]. Los hombres pasan, la misión y la autoridad permanecen idénticas: «El rey ha muerto. ¡Viva el rey!». La misma idea de la identidad de un mismo sujeto de derecho que permanece en el transcurso de los años se ha expresado con frecuencia en términos de herencia [98]. De hecho, nosotros decimos «una sucesión» para designar una herencia; es prácticamente lo mismo. Desde un punto de vista un poco distinto, es también lo que tiene de válido la idea judía del *šaliaḥ,* que traduce el principio de la identidad de la misión, cuya autoridad pasa de quien envía a quien es enviado [99]. Este principio cierto volverá a aparecer en nuestra reflexión ulterior.

Con la apostolicidad se trata, en definitiva, de llegar a los hombres y al mundo a través de la inmensidad de su extensión espacial y temporal para relacionarlos con el hecho único de Jesucristo, enviado sustancial del Padre, único punto por el que se realiza el paso de Dios a los hombres y de los hombres a Dios (Jn 1,18; 1,51; Gn 28,10-17; 1 Tim 2,5). La economía salvífica exige que hechos ocurridos una vez, en un punto concreto de la tierra y de la historia, sean comunicados a todos los hombres, para los que esos hechos constituyen gracia y verdad con vistas a la salvación, que consiste en la comunión con Dios. La comunión con Dios se realiza por medio de Jesucristo; la comunión con Jesucristo, por los apóstoles (1 Jn 1,1ss): de ahí la comunicación de misión por cuya evocación comenzamos. No se trata de introducir un principio legalista en el evangelio de la gracia, sino de realizar justamente ese evangelio en las condiciones en que Dios lo ha dado realmente a los hombres.

Esas condiciones son las de una entrada en la historia por el camino

[97] Es una idea que ha desarrollado particularmente la Escuela Romana del siglo XIX: Perrone, de una forma rígida que corre el riesgo de hacer desconocer la importancia única del testimonio ocular de los apóstoles; Passaglia y Schrader, de forma más matizada: cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule,* Friburgo, 1962; sobre Perrone, 31, 39, 77, 87, 107, 132; sobre Passaglia y Schrader, 287, 299-321.

[98] Cf. Tertuliano, *Praescr.,* 37, 5: «Ego sum heres apostolorum»; León Magno se designa a sí mismo heredero de Pedro: *Sermo* 2, 2; 3, 4; 5, 4; cf. también K. D. Schmidt, *Papa: Petrus ipse:* «Zeitschr. f. Kirchengesch.» 54 (1935), 271-276.

[99] Aplicación a Jesús: Mt 10,40; Mc 9,37; Lc 9,48; 10,16; a los apóstoles: Mt 10,40; Jn 13,16s; 17,18; 20,21. Cf. 2 Cor 5,20; 1 Tes 2,13. Cf. K. H. Rengstorf, *ἀποστέλλω... ἀπόστολος:* ThW I, 397-448. Tras él, G. Dix, *The Apostolic Ministry,* Londres, 1946, y J. Colson, *art. cit.* (nota 42), han utilizado ampliamente la noción de *šaliaḥ* en la cuestión que nos ocupa y ofrecen las principales referencias. La documentación y la bibliografía de la discusión son considerables. En vocabulario escolástico, se hablará, con el cardenal Journet, de inmediación de virtud en la mediación de los supuestos. De ahí las fórmulas clásicas, de las que Tomás de Aquino no tiene el monopolio: «Sacerdos novae legis in persona ipsius (Christi) operatur» *(S. Th.,* III, q. 22, a. 4): *in persona Christi = auctoritate Christi;* siendo Cristo el *auctor* a través de la acción de su ministro consagrado *(In 2 Cor,* c. 2, lect. 2).

de la encarnación, es decir, tomando un *cuerpo* en esa historia. La palabra se hizo carne. Cristo constituyó un cuerpo eclesial estructurado que él mismo comenzó a formar a partir de los apóstoles y a través de su ministerio acompañado de la acción de su Espíritu. Es verdad que Cristo continúa actuando desde lo alto del cielo, y la tradición más eclesiástica es presentada por san Pablo como procedente del *Señor* [100]. No hay continuidad histórica, horizontalidad, institución que no vaya acompañada de una actualidad, de una acción vertical, de «acontecimientos» espirituales. Las consagraciones según la sucesión en el ministerio provocan una intervención actual de Dios; así ocurre con las elecciones, la designación de los ministros y todas las acciones sacramentales, las decisiones absolutas en materia de doctrina, de culto o de costumbres. Para todas ellas es necesaria una «epiclesis» y una venida del Espíritu que la teología refiere a las «misiones divinas». La atribución de todo esto a *Dios* como a su sujeto supremo y decisivo y la idea de un perpetuo actualismo de su acción constituyen la parte de verdad que contiene la protesta de los reformadores del siglo XVI y hasta la construcción, por lo demás insostenible, de un R. Sohm. Entresaquemos, de una documentación considerable que hemos reunido sobre ese actualismo de la operación divina, este texto sacado de la fórmula de profesión de fe de un archidiácono romano elegido y consagrado papa: «Sanctae tuae Ecclesiae quam hodie tuo presidio regendam suscepi, quod verae fidei rectitudine, *Christo auctore tradente,* per successores tuos...» [101]. Sin embargo, la economía de los dones de Dios sigue una lógica distinta de la de un punteado de acontecimientos espirituales caídos del cielo donde Cristo reina. Lo que se actualiza en el tiempo depende enteramente, a la vez, del Cristo glorificado y del Cristo encarnado, muerto y resucitado. La cuestión pendiente entre la Reforma y la Iglesia primitiva es la de saber *cómo estamos vinculados, hoy y todos los días hasta el fin del mundo, al hecho único de la encarnación y de la muerte redentoras de Jesucristo.* ¿Es la visibilidad de la Iglesia solamente *material,* dependiente de los hombres que la componen, o *formal,* llegando incluso a aquello que la constituye Iglesia, es decir, los medios de salvación y los ministerios que se derivan del Verbo encarnado?

La continuación es, *positis ponendis,* homogénea a su principio. La Iglesia es un cuerpo, el cuerpo de Cristo, constituido por un elemento humano y elementos de gracia, de origen sobrenatural y divino [102]. Es una realidad puesta en la historia e histórica ella misma, aun cuando su fuente y su fin sean metahistóricos. Así, la Iglesia responde enteramente a lo que

[100] 2 Cor 11,23: cf. Y. Congar, *Tradition,* I (nota 27), 23.
[101] *Liber Diurnus,* form. 83 (ed. Sickel, Viena, 1889, 90s).
[102] Cf. *Lumen gentium,* 8.

la tradición llama «misterio» o realidad de tipo sacramental [103]. Este cuerpo de Cristo, místico o sacramental e histórico, posee la propiedad de la apostolicidad. Esta responde a su misma naturaleza, toda ella relativa al misterio de Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, «entregado por nuestras culpas y resucitado para nuestra justificación» [104]. No en vano la liturgia romana nos hace leer frecuentemente el texto de Ef 2 en la fiesta de los apóstoles. Tampoco es puro azar que Ireneo haga de la sucesión de los obispos «el sello del *cuerpo* de Cristo» (cf. *supra,* nota 78). Todo el sentido del hecho jerárquico, con su ley de sucesión, consiste en realizar y significar que todo procede del Verbo encarnado, muerto y resucitado. Un sistema según el cual poder y misión estarían en la comunidad eclesial como tal, la cual discerniría a los que el Señor llama al ministerio, nos parece no mantener la continuidad de la misión de los poderes y de los carismas recibidos por los apóstoles como tales, sin perjuicio de la animación de todos los discípulos por el Espíritu.

Desde el punto de vista de la historia del cristianismo, la conciencia de la apostolicidad y la insistencia en ella se manifestaron vivamente en el siglo II [105]. Entonces se subraya cada vez más el adjetivo «apostólico»: «A partir de entonces se habla de las Escrituras apostólicas, el ministerio apostólico, el Símbolo de los apóstoles que defiende la Iglesia... Los términos antiguos *paradosis* (tradición) y *kerigma* (predicación) son calificados y alabados como apostólicos: el primero, por Hipólito, quien escribe una obra sobre la *Tradición apostólica;* el segundo, por Ireneo, que escribe otra sobre la *Demostración de la predicación apostólica*» [106]. En este mismo contexto había que evocar el esfuerzo realizado para fijar el canon de las Escrituras del NT, de acuerdo con el criterio de su origen apostólico. Finalmente, y sobre todo, habría que recordar que la sucesión apostólica encuentra entonces su doctor en el gran Ireneo. ¿Qué sucedió entonces para que se asista de repente a esta búsqueda de la apostolicidad?

Lo fundamental no es que los recuerdos precisos del tiempo de los apóstoles comenzaran a difuminarse y se experimentase la urgencia de fijar normas precisas de creencia y de vida, sino que las herejías —en

[103] Sentido explicado en los admirables estudios de H. de Lubac, *Corpus mysticum,* París, 1944, y L. Bouyer, *Mystique:* VS Suppl. (mayo 1949), 3-23. Es «místico» (adjetivo del sustantivo «misterio») lo que es relativo a la consumación del designio de Dios, es decir, al «misterio» de Cristo, en el sentido paulino de la expresión. Una buena exposición en B. Lambert, *De Rome à Jérusalem,* París, 1964; M.-J. Le Guillou, *Le Christ et l'Église. Théologie du Mystère,* París, 1963.

[104] Rom 4,25: este texto anima interiormente la obra del recientemente fallecido obispo de Cantorbery, M. Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church,* Londres, 1936, en la cual se expresa un pensamiento muy en consonancia con lo que explicamos aquí (sobre la sucesión apostólica, cf. p. 82).

[105] Cf. A. Benoit, *L'apostolicité au II^e siècle:* «Verbum Caro» 15 (1961), 173-184.

[106] G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne,* Neuchâtel, 1955, 41s.

primer lugar la gnosis— pusieron en peligro la autenticidad de la relación religiosa [107]. Y esto por dos razones y en dos niveles, ya que la gnosis ponía en duda la doble (y única) continuidad de la Iglesia con la encarnación y de la encarnación con la vida de Dios mismo. La gnosis, en la tradición de los espirituales, se consideraba en contacto con una serie de intermediarios procedentes por una serie degradada de emanaciones. La Iglesia estaba ante la obligación de afirmar: 1) que Jesucristo *es* Dios, de manera que en él tenemos acceso a Dios mismo y por él podemos ser divinizados; 2) que tenemos, por una sucesión nacida de los apóstoles, por una tradición de los sacramentos y de los ministerios, que se remonta al Cristo histórico, sabiduría de Dios encarnado, contacto con Jesucristo, a quien se refiere toda la «mística» cristiana. Así, el sentido histórico de la afirmación de la apostolicidad y de la sucesión apostólica responde a su sentido teológico; ambas coinciden perfectamente.

Desde el punto de vista de la historia de la salvación, es decir, del cumplimiento de la economía, la apostolicidad (y la sucesión apostólica) es como la armadura del edificio, la columna vertebral del cuerpo. Su oficio consiste en ligar el *Alfa* con la *Omega,* Cristo como principio de todo, que hizo todo por nosotros, con Cristo «plenificado, todo en todos» (Ef 1,23): porque todo viene del Cristo encarnado, muerto y resucitado, y todo va a «construir el hombre perfecto, en la fuerza de la edad, que realiza la plenitud de Cristo» (4,13). Pero todo lo que por parte nuestra debe constituir ese hombre debe ser tomado de Cristo, que nació y sufrió (cf. *supra,* nota 103). La apostolicidad de la fe, de los sacramentos, de los ministerios, tiene como sentido el hacer que esto sea verdad, cooperando en ello con el Espíritu Santo, el cual llena también con su acción el espacio intermedio que separa las dos venidas de Cristo (cf. *supra,* nota 13).

Así, volvemos a encontrar el valor escatológico de la apostolicidad; lo que se realiza en el ínterin es para el fin, vale para el fin. Hay que guardar lo que se ha recibido de Cristo hasta su vuelta o, como dicen las Pastorales, su aparición (1 Tim 3,14; 2 Tim 1,10-13; 4,1). Y es preciso y posible hacerlo porque en Jesucristo, en la nueva y eterna alianza realizada en su sangre, los bienes últimos y definitivos nos han sido dados, al menos como «arras» y de forma misteriosa.

Pero «guardar» no significa enterrar y dejar estéril: «quien no recoge conmigo, desparrama» (Lc 11,23; cf. 19,20-26). Bíblicamente hablando, «guardar» es hacer o cumplir (cf. Mt 28,20; Jn 8,51; 12,47; 14,21-24; 15,10; 1 Jn 2,4; etc.). La apostolicidad, al unir el *Alfa* y la *Omega,* atra-

[107] El hecho histórico es bien conocido: estudios de M. Sagnard, A. Benoit, etc. Para la interpretación teológica hemos utilizado la obra de H. Schmidt *Die Kirche. Ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung in ihren Unterschiede von Sekte und Häresie,* Leipzig, 1884, 113s, 146s.

viesa todo el espacio intermedio y opera en él la obra del apostolado, hace en él activa la misión confiada por el Señor a los Doce, para lo cual es dado el Espíritu a lo largo de toda la historia. Ireneo, una vez más, muestra a Cristo haciéndose carne y sangre para «recapitular» toda carne, toda la sucesión de generaciones de carne que tiene su principio en Adán y, más allá de él, en el barro de la tierra [108]. ¡Qué visión de la apostolicidad y la sucesión apostólica!, ¡qué programa! Conforme al origen, ser contemporáneo de todos los momentos del tiempo para reunir todo en Cristo, *Alfa* y *Omega* de la historia.

Apostolicidad y apostolado. Hasta la época moderna, el adjetivo «apostólico» designaba una propiedad por la cual una cosa era referida a los apóstoles [109]. Un hombre apostólico era alguien que vivía a la manera de los apóstoles: así, Policarpo *(Mart. Polyc.,* 16, 2); tradicionalmente, se hablará también de «vida apostólica». Más de una secta de la Edad Media, que pretendía volver al estilo de vida de los apóstoles, fue denominada «apostólica». Ya hemos visto que, desde Tertuliano, se hablaba de iglesias apostólicas, designando con este nombre aquellas cuyo origen se remontaba a los apóstoles. Era «apostólico» aquello que se refería a los obispos por razón de la sucesión; más adelante, la expresión fue reservada casi exclusivamente al papa, a partir de Gregorio Magno. Pero desde la época patrística algunos laicos al servicio de la Iglesia eran calificados a veces de «apostólicos» (Constantino). Era una especie de apertura hacia el sentido que la palabra tomará en la época moderna, en la que «apostólico» significará celoso por la causa de Dios. En este sentido, se dice actualmente de alguien: «es un verdadero apóstol». El término se ha secularizado y desvalorizado. En la hostelería de Sainte-Beaume se puede leer un exvoto redactado en estos términos: «A..., apóstol del ciclo-turismo».

Esta evolución semántica no carece de inconvenientes, pero expresa a su manera una verdad: existe una relación profunda entre apostolicidad y apostolado. Los mismos apóstoles fueron esencialmente *enviados* para dar testimonio desde Jerusalén hasta los confines de la tierra (Act 1,8). Se les puede considerar como fundamento, como columnas o como misioneros dedicados a la conquista [110]: apostolicidad y apostolado. Ambas cosas están estrechamente ligadas. Roma está fundada sobre Pedro y Pablo: la estabilidad de la forma y el celo misionero. El apostolado llena el espacio intermedio entre las dos venidas de Cristo para, conservando la

[108] *Adv. haer.,* V, 14, 1s (PG 7,1161s; Harvey, II, 361).

[109] Historia de la expresión: L. M. Dewailly, *Note sur l'histoire de l'adjectif Apostolique:* «Mél. de Sc. Rel.» (1948), 141-152; H. Holstein, *L'évolution du mot «apostolique» au cours de l'histoire de l'Église,* en *L'Apostolat,* París, 1957, 41-62; F. Klostermann, *Das christliche Apostolat,* Innsbruck, 1962, 93-128 (historia de la palabra «apóstol»), 139-172 (historia de la palabra «apostólico»).

[110] Cf. A. Seumois, *L'Apostolat. Structure théologique,* Roma, 1961, 66-79.

forma del *Alfa,* hacer crecer todo hacia la plenitud. Por lo demás, la Iglesia se extiende por la fundación de nuevas iglesias locales, que no existen como tales más que tomando de las iglesias apostólicas «el injerto de la fe, la semilla de la doctrina», «y por eso mismo esas Iglesias serán consideradas como apostólicas en cuanto 'brotes' de las iglesias apostólicas» [111]. Su apostolicidad se consumará por la implantación de una jerarquía nativa (sucesión apostólica). Con razón habla Agustín de la sociedad de los cristianos, que se difunde a través del mundo por las sedes apostólicas y las sucesiones de los obispos [112]. La apostolicidad está en el principio y en el término de la misión, pero la misión no está jamás terminada, porque el viejo Adán prolifera más rápidamente que el nuevo, el cual, sin embargo, debe recapitularlo en sí para hacerle conseguir su destino en Dios.

II. PRIMADO Y EPISCOPADO

En la sucesión apostólica, el Obispo de Roma ocupa una situación particular e incluso privilegiada. La sucesión apostólica, en efecto, es permanencia de un oficio, a pesar de la desaparición de aquellos que sucesivamente lo desempeñan. Ahora bien, entre las tareas confiadas a los apóstoles existe una, de suyo durable, que fue encomendada singularmente a Pedro, quien terminó su vida en Roma, donde tiene su tumba juntamente con Pablo.

Ya hemos visto que hay que distinguir entre los poderes y carismas concedidos a los apóstoles en cuanto que fueron al principio fundadores de Iglesias e incluso, de alguna manera, fundadores de la Iglesia (carismas de revelación), y los poderes confiados a los apóstoles en cuanto jefes de iglesias fundadas, es decir, en el orden de ministerios que debían durar tanto como la Iglesia misma, a la que tenían que estructurar como pueblo de la nueva alianza. Es en este segundo orden donde existe sucesión, ya que ésta no es otra cosa que el medio para la permanencia de la Iglesia en la forma de régimen y de vida que recibió de su divino fundador. Estos poderes son expresados en los evangelios en textos como Mt 18,18; 28,18ss; Jn 20,21ss; Lc 22,19; 1 Cor 11,24s.

Estos poderes fueron entregados, junto con la misión que suponen, al conjunto o colegio de los apóstoles como tal. Por eso el don del poder de perdonar los pecados no es dado de nuevo al apóstol Tomás cuando, ocho días después, Cristo le ve con los otros diez, a los que había impartido tal poder en su ausencia; de la misma forma, Matías se hizo partícipe

[111] Tertuliano, *Praescr.,* 20, 5s (PL 2,32; Preuschen, 15).
[112] *Ep.* 232, 3 (PL 32,1028; citado por A. Seumois, *op. cit.,* 98, nota 31).

de los poderes apostólicos por el simple hecho de «ser contado en el número de los doce apóstoles» (Act 1,26) o, como dice la liturgia romana, de ser asociado al colegio de los apóstoles. Este es un punto olvidado por la Edad Media, por los apologistas del papado contra las secuelas del conciliarismo (Cayetano), contra la Reforma (Roberto Belarmino), y por aquellos, incluso los más eminentes, que continuaron la obra de estos apologistas hasta la época contemporánea (cf. *infra,* nota 139). El Concilio Vaticano II y los trabajos que ha suscitado han restaurado una idea justa de la colegialidad apostólica y de la colegialidad episcopal. Su doctrina, junto con la del Vaticano I y la tradición, nos ayuda a comprender mejor la ley de la sucesión apostólica; pero incluso para esto es necesario observar que el colegio apostólico, y luego el colegio de los pastores, está estructurado por la voluntad de Cristo, que privilegió al apóstol Pedro haciendo de él la cabeza no sólo del colegio de los apóstoles, sino también de la Iglesia. Si la apostolicidad de ministerio consiste en guardar en la Iglesia la misma forma de autoridad, así como la apostolicidad de doctrina consiste en conservar la misma forma de fe, en el plano de la sucesión apostólica en el episcopado deberá aparecer la misma estructura que el Señor dispuso en el plano del apostolado en cuanto que los apóstoles fueron los primeros jefes de la Iglesia.

1. *La función de Pedro según el Nuevo Testamento*

Los textos son bien conocidos, y han sido objeto de tantos estudios, que la sola enumeración de éstos llenaría todo un volumen [113]. Estos estu-

[113] Selección de algunos títulos en una inmensa bibliografía, a la que todos los años se añaden nuevos títulos. Citemos en primer lugar las obras de apologética, que acumulan argumentos en los que se encuentra más de una observación interesante. Cf., entre otros, H. J. Dieckmann, *De Ecclesia,* 2 vols., Friburgo, 1925; M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia,* 2 vols., París, 1913 (varias reediciones); F. A. Sullivan, *De Ecclesia. Tract. Apol.,* Roma, 1961; o los artículos de diccionarios: Medebielle, *Église:* DBS II (1934), 487-691, sobre todo 545s. A continuación, por orden cronológico: V. McNabb, *The New Testament Witness to St. Peter,* Londres, 1927; F. M. Braun, *Aspects nouveaux du problème de l'Église,* Friburgo, 1941; E. Stauffer, *Zur Vor- und Frühgeschichte des Primates Petri:* «Zeitschr. f. Kirchengesch.» 62 (1943-44), 3-34; J. Lessel, *Christi vicarius. Christus, petra - Petrus, petra:* VD 24 (1944), 15-24, 55-61; R. Graber, *Petrus der Fels. Fragen um den Primat,* Ettal, 1950; O. Cullmann, *Saint Pierre, Disciple-Apôtre-Martyr,* Neuchâtel, 1952; O. Karrer, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage,* Francfort, 1953; íd., *Apostolische Nachfolge und Primat. Ihre biblischen Grundlagen im Licht der neueren Theologie:* ZkTh 77 (1955), 129-168; P. Benoit, *La primauté de Pierre selon le NT:* «Istina» 2 (1955), 306-334; A.-M. Dubarle, *La primauté de Pierre dans Mt 16,17-19:* ibíd., 335-338; P. Dreyfus, *La primauté de Pierre à la lumière de la théologie biblique du reste d'Israël:* ibíd., 338-346; A. Vögtle, *Der Petrus der Verheissung und der Erfüllung:*

dios han puesto de manifiesto una serie de dificultades reales en su plano: diferencias, ausencia de concordancia entre textos redactados en épocas diferentes por hombres que tenían distintas formas de ver y de construir las cosas; desbordamiento de lo que puede calificarse de históricamente cierto en las palabras y las perspectivas de Jesús por lo que la vida de la Iglesia pospascual y pospentecostal desarrolló (misión limitada a Israel y misión universal; escatología de un reino de Dios inminente y desarrollo de una Iglesia en la historia...).

Las dificultades puestas de relieve no se refieren tan sólo a los textos relativos a Pedro o la misión de los discípulos, aun cuando comporten elementos propios en relación con estos capítulos. Varias de estas dificultades son «mediatizables» (así, las que hemos resumido en nuestro último paréntesis). En todo caso, nosotros no conocemos a Jesús más que a través del testimonio de los discípulos. Nuestros textos sólo nos permiten llegar *inmediatamente* a la fe de las comunidades cuyo tratamiento de la misma realidad cristiana difiere de un grupo a otro, de un medio a otro, de un redactor a otro. Nuestra situación es la misma cuando se trata de hechos tan decisivos como la resurrección o pentecostés. La Iglesia primitiva respetó la diferencia de los tratamientos y de los testimonios sin ver en ellos una contradicción para su fe. A la luz de estas observaciones vamos a abordar los episodios y los textos más importantes relativos al lugar y a la misión de Pedro.

a) Cronológicamente, el primer texto es el de Pablo, hacia la Pascua del año 57, tal vez incluso del 55: «Os he transmitido primeramente lo que yo mismo había recibido, a saber: que Cristo murió por nuestros pecados..., que resucitó al tercer día según las Escrituras, que se apareció a Cefas y después a los Doce...» (1 Cor 15,3ss). Pablo se refiere a lo que se le ha transmitido; nos remite, sin discusión posible, a afirmaciones completamente primitivas, anteriores a toda redacción de los recuerdos

zum Petrusbuch von O. Cullmann: MThZ 4 (1954), 1-47; íd., *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung:* BZ 1 (1957), 252-272; 2 (1958), 85-103; P. Gaechter, *Petrus und seine Zeit. Ntl. Studien,* Innsbruck, 1958; los trabajos católicos y protestantes reunidos en M. Roesle-O. Cullmann (eds.), *Begegnung der Christen,* Stuttgart, 1959, sobre todo los de E. Fincke y A. Vögtle (sobre Jesús y la Iglesia, 35-54 y 54-81), de J. Ringger y J. Schmid (sobre el texto de Mt 16,18s, 271-347 y 347-359), de K. Hofstetter (sobre el primado de Pedro en la Iglesia de los siglos I y II, 373-389); J. Betz, *Christus-petra-Petrus,* en *Église et Tradition,* Le Puy, 1963, 13-34; S. Porúbčan, *The Consciousness of Peter's Primacy in the NT:* «Archivum Historiae Pontificiae» 5 (1967), 9-40. Sobre el enfoque del tema en los Padres, cf. A. Rimoldi, *L'apostolo San Pietro, fondamento della Chiesa, principe degli Apostoli ed ostiario celeste nella Chiesa primitiva dalle origini al Concilio di Calcedonia* = AG 96, Roma, 1958. Sobre la situación después del libro de O. Cullmann, cf. M.-J. Le Guillou, *Chronique biblique. La primauté de Pierre:* «Istina» 9 (1964), 93-102; R. Refoulé, *Primauté de Pierre dans les Évangiles:* RSR 38 (1964), 1-41.

apostólicos. Pablo da en este texto a Pedro el nombre de Cefas, con el que le designa siempre, a excepción del pasaje polémico de Gál 2,8 [114]. Pablo enumera una serie de apariciones según cierto orden, que parece más cualitativo que cronológico: «Se apareció a Cefas; *luego,* a los Doce». Si se recuerda que el testimonio sobre la resurrección de Cristo es un elemento constitutivo de la condición de apóstol [115], aunque sea necesario también para esto una vocación y una misión recibidas de Cristo, si se observa que la aparición especial a Santiago, hermano del Señor (cf. v. 7), parece estar en la base de su asimilación a los apóstoles y de esa especie de primado particular de que ha gozado a la cabeza de la Iglesia de Jerusalén, se admitirá que la prioridad o el primado en la visión de Cristo resucitado supone y funda un cierto primado de Pedro en el apostolado o en la condición de apóstol. ¿Dónde y cuándo situar esa protovisión de Pedro, cuya prioridad no es cronológica, sino cualitativa en el orden del testimonio apostólico? Algunos piensan en lo que anuncia Mc 16,7 y que la continuación de Mc no desarrolla, o mejor en Jn 21,15ss, que sería tal vez el relato de lo que anunciaba el ángel en Mc. Otros piensan en el relato de Lc 24,33s, en el que se trataría de Simón Pedro.

Así, tendríamos una primera ocasión en la que Pedro aparece, como en tantos otros episodios evangélicos, recibiendo el primero y particularmente lo que después fue dado a los demás. Pedro ejerció efectivamente ese primado, determinando por su testimonio —que él da el primero, sin aislarlo del de los demás apóstoles [116]— la fe creadora de la primera comunidad de discípulos.

b) El apostolado no supone tan sólo la visión del Señor resucitado, sino también la *elección* y la *misión.* En los evangelios tenemos dos tipos de vocación apostólica: la vocación-atracción, que termina en el hecho de seguir a Jesús y permanecer con él. El Evangelio de Juan nos ofrece un ejemplo de ella en la vocación de Andrés y de otro discípulo, que es probablemente el propio Juan (1,35-42); la vocación constitutiva del apostolado, que termina en la entrega de una función o de una misión. A este respecto, los tres primeros evangelios concuerdan en destinar a Pedro como primer llamado y primer enviado: Mc 1,16-20; Mt 4,18s y 10,2 (πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος); Lc 5,1-11 tiene el mismo sentido: Pedro aparece como personaje principal, siendo Santiago y Juan llamados con él y como asociados suyos. Todas las listas de apóstoles comienzan por Pedro y terminan por Judas, cualquiera que sea el orden de los otros nombres: cf. Mt 10,2ss; Mc 3,16-19; Lc 6,14ss; Act 1,13.

A la vocación de Pedro va ligado un cambio de nombre: Mc 3,16; Jn

[114] Cf. Gál 1,18; 2,9.11.14; 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5.
[115] Cf. Act 1,22 (también 2,32; 4,2.33; 17,18); 1 Cor 9,1.
[116] Cf. Act 2,41 (2,32.36; 3,13; 4,10). Sin aislarlo: Act 2,32; 3,15; 10,40s.

1,41s, corroborados por Lc 6,14; Mt 16,18 y por el uso de Pablo *(supra,* nota 115). Nuestros textos no concuerdan en cuanto al momento en que Jesús llamó a Simón «Roca» (como tampoco concuerdan, por ejemplo, en cuanto al momento del *logion* decisivo sobre el templo y la purificación de éste), pero la atribución *por Jesús* del nombre de Cefas no ofrece duda alguna. Es sabido que en la antigüedad, en general, el nombre estaba estrechamente asociado a la naturaleza o a la esencia de las cosas; entre los asirio-babilonios, llamar una cosa por su nombre era conferirle la realidad que el nombre designaba de una forma estable. En la Biblia, el hecho de que Dios llame por su nombre a un hombre traduce el acto soberano de Dios, que elige a quien quiere y, por su libre elección, crea aquello que quiere y dice. Jesús llama a Simón «Roca». No de la misma manera que llama familiarmente a Santiago y a Juan «hijos del trueno». Sencillamente esto respondía perfectamente a su condición; pero el sobrenombre no permaneció, lo cual prueba que era ocasional y personal. El nombre de «Roca» permaneció para Simón, sobreponiéndose incluso a su nombre personal. Simón era por naturaleza todo lo contrario de una roca: hombre impulsivo, espontáneo e impresionable. De la misma manera que Dios, por gracia, había cambiado el nombre de Abram por el de Abrahán (Gn 17,5), el de Sarai por el de Sara (v. 15), el de Jacob por el de Israel (32,29) —son los únicos casos en que Dios mismo cambia un nombre; ese cambio comporta cada vez una promesa y se trata de la construcción del pueblo de Dios en sus fundamentos—, así cambia el nombre de Simón o le acompaña de un nuevo nombre por elección y por gracia (cf. Mt 16,17s): en el nuevo pueblo de Dios, en la Iglesia que Dios edificará, Simón Pedro tendrá el oficio de primer fundamento rocoso.

c) La autenticidad literaria de Mt 16,13-19 es generalmente reconocida en la actualidad incluso por casi la mitad de los exegetas protestantes [117]. La principal dificultad contra su autenticidad histórica provenía de la pretendida falta de verosimilitud de que Jesús hubiese hablado de

[117] Para los de lengua alemana, cf. F. Obrist, *Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt 16,18f in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreissig Jahre* = Ntl. Abh. 21, Münster, 1960, donde muestra que la mitad de los exegetas protestantes alemanes admite la autenticidad del *logion*. La mayor parte de ellos reconoce que Pedro recibió una verdadera «Vormachtstellung», pero de orden personal, y que le confirió una autoridad moral, limitada en el tiempo e intransmisible. El libro de O. Cullmann (cf. nota 113) no ha superado el tratamiento excesivamente negativo que los protestantes daban a nuestro texto más que estableciendo una nueva forma de recusar las consecuencias eclesiológicas que los católicos sacan del texto. Se ha puesto una última dificultad, relativa no al conjunto del pasaje, sino a los versículos 18s: Justino e Ireneo los ignoran, mientras que Tertuliano y Orígenes los conocen. Por tanto, se dice, habrían sido introducidos hacia el año 190. Pero ¿dónde, por quién y cómo? Cf. W.-L. Dulière, *La péricope sur le «Pouvoir des clès»:* «La Nouvelle Clio» 6 (1954), 70-90.

«mi Iglesia». Es el único lugar en que se le atribuye este término del vocabulario paulino y el único lugar en que ese término aparece con su sentido pleno en los evangelios. Esto le hace sospechoso, tanto más cuanto que evoca el porvenir histórico de una comunidad, siendo así que Jesús hablaba de la venida inminente del reino de Dios. Ignoramos cuál sea la palabra aramea empleada por Jesús (caben al menos tres posibilidades). Pero ¿no está la realidad significada por el nombre de Iglesia, presente bajo otras formas en la predicación de Jesús, como la del rebaño del que es pastor y al que promete el reino (Lc 12,32)? El tema del pastor tenía todo un contexto veterotestamentario (Ez 34; Miq 5,3) que le presta una densidad comunitaria. Lo mismo sucede con la imagen del templo que él reconstruirá en lugar del del judaísmo (Mc 14,58; Jn 2,19); finalmente, con el hecho de haber constituido, aunque sea en el marco judío, un grupo de discípulos portador del dinamismo del reino de Dios. Jesús pensó reunir la asamblea mesiánica y la inauguró en sus apóstoles, de los que Pedro es el primero. La existencia de la comunidad de Qumrán, en plena tensión hacia la escatología, muestra que la perspectiva escatológica no se opone a la constitución de una comunidad mesiánica. Se comprenden mejor las relaciones entre la Iglesia y la escatología cuando se quita a la objeción un valor que ya no tiene desde el momento en que se ha aclarado el trasfondo veterotestamentario de los evangelios (idea de pueblo de Dios, etc.).

Mateo sitúa el episodio en un momento decisivo y significativo de su relato. Es verdad que los demás evangelios no añaden a la confesión de Pedro la promesa solemne que la acompaña en Mt, pero sitúan también esta confesión hacia la mitad de su relato (Mc 8,27-33; Lc 9,18-22; Jn 6, 67s). En cuanto a Mt, el lugar que ha dado a este episodio corresponde a su catequesis y tiene una intención que debemos reconocer y respetar. Hasta ese momento Jesús había querido mostrar sobre todo que él era el Mesías; a partir del punto decisivo de la confesión de Pedro, la transfiguración y el anuncio de la pasión, Jesús se dedica a mostrar qué clase de Mesías debe ser él: un Mesías en la línea del Siervo doliente. Tras un momento de acogida favorable y de relativo éxito entre el pueblo de Galilea, la palabra de Jesús encuentra la oposición cada vez más dura de los escribas, los fariseos y los principales sacerdotes. Jesús sabe y dice que va hacia la muerte («subimos a Jerusalén»). Es entonces cuando, anunciando su muerte, que no debe ser un fin, sino un germen, hace entrever el porvenir de su obra. En medio de la incomprensión de las masas y de la oposición de los notables, va a suscitar y recibir el primer acto de fe; va a ver aflorar el primer cimiento del edificio que debe ser su comunidad mesiánica.

Por eso a Pedro, que confiesa su mesianidad y, proféticamente, sin dar todavía a las palabras su sentido pleno, su filiación divina, le declara

Jesús: «Tú eres Roca, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella». Existe gran número de antecedentes bíblicos, rabínicos y, actualmente, esenios que permiten ilustrar la idea del templo o de la comunidad mesiánica edificados sobre la roca de la verdad: Abrahán, el creyente, era así una roca, un cimiento sobre el que descansaba el pueblo elegido [118]. En esa construcción, la solidez que viene a la comunidad de la verdad (cf. los usos del verbo *'aman)* será como la continuación o irradiación de ese primer apoyo en la verdad gracias al cual, creyendo (siempre el verbo *'aman),* Pedro fue declarado Roca. Jesús mismo había comparado a aquel que escucha la palabra y la pone en práctica con un hombre que edifica su casa no sobre arena, sino sobre piedra: Mt 7,24-27; Lc 6,47ss. Estamos en el marco de la solidez que un edificio recibe de aquello sobre lo cual se apoya: la Iglesia tendrá la solidez de aquello que Cristo edifique sobre esa roca que es Pedro en el momento en que, por una gracia recibida de lo alto, éste confiesa su fe en Jesús Mesías e Hijo de Dios.

Los apóstoles podrán ser llamados «fundamentos de la Iglesia» (Ef 2,20; Ap 21,14): Pedro es designado, en razón de su fe, como el suelo rocoso sobre el que reposan los mismos cimientos. Esto califica de forma singular su misma condición de apóstol. Pero el texto continúa: «Te daré las llaves del reino de los cielos; lo que atares sobre la tierra será atado en el cielo y lo que desatares sobre la tierra será desatado en el cielo».

Las llaves significan la autoridad de administración de una casa o de un territorio. Si se trata de una casa, será la función de mayordomo o de intendente; si se trata de un reino, la de primer ministro o visir. La referencia clásica para este lugar es la historia de Šebná, reemplazado en su cargo de visir por Elyaquim, a quien es entregada «la llave de la casa de David: si él abre, nadie cerrará; si él cierra, nadie abrirá» (cf. Is 22, 19-22). Las llaves designan, pues, el poder que recibe un lugarteniente de su señor para administrar su posesión en su nombre y lugar (cf. en el NT, en respuesta a una pregunta de Pedro, Mt 24,45s; compárese con este texto Lc 12,41 y Mc 13,34). La referencia a Heb 3,2s prestaría un apoyo para el paralelismo frecuentemente establecido por los Padres y el arte paleocristiano entre Pedro y Moisés.

[118] Antecedente bíblico: Is 28,16; cf. Y. Congar, *Le Mystère du Temple,* París, 1958, 165; antecedente rabínico: las especulaciones, sobre la piedra fundamental del templo (cf. J. Jeremias, *Golgotha u. der hl. Fels...:* «Aggelos, Archiv f. Ntl. Zeitgesch. u. Kulturkunde» 2 [1926], 74-128; R. Graber, *Petrus der Fels,* 27s; O. Karrer, *Um die Einheit der Christen,* 97, 102), o sobre Abrahán, a partir de Is 51,1 (cf. J. Jeremias, *loc. cit.,* 114); antecedente esenio: O. Betz, *Felsemann und Felsengemeinde (Eine Parallele zu Mt 16,17ff in den Qumranpsalmen):* ZNW 48 (1957), 49-77; R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* = QD 14, Friburgo, 1962, 54s. Cf. también O. Cullmann, ThW VI, 96s y 105s.

Numerosos exegetas católicos piensan que el *logion* sobre atar y desatar pertenece a otro contexto: con el paralelo de Mt 18,18 pertenecería a la entrega del mandato apostólico hecho por el Señor resucitado; el lugar paralelo de Jn 20,23 habría conservado su verdadera localización [119]. Separado de la entrega de las llaves, el texto no conferiría directamente ningún privilegio a Pedro; éste, establecido por las llaves intendente de la casa de Dios, poseería, sin embargo, las llaves de una forma superior y privilegiada. Las palabras «atar y desatar» no expresan sólo una idea de totalidad, sino, según numerosos paralelos rabínicos [120], la de una autoridad sobre dos puntos:

1) por sus determinaciones magisteriales, los rabinos podían declarar una cosa lícita o prohibida, y de esa forma ligar o desligar las conciencias;

2) los rabinos podían condenar o absolver y, por tanto, excluir de la comunidad o reintegrar en ella. Así, en nuestro texto (y los de Mt 18, 18; Jn 20,23), «el poder de atar y desatar indica el perdón de los pecados, pero no puede limitarse a él: designa toda una actividad de decisión y de legislación, tanto en la doctrina como en la conducta práctica, que no es otra cosa que la administración espiritual de la Iglesia en general» [121].

Las conclusiones inmediatas de nuestro breve estudio de Mt 16,13-19, tal como aparecen a una simple lectura del texto, pueden formularse así: 1) Pedro es el comienzo de la Iglesia que será edificada sobre la fe que él fue el primero en confesar. En la función apostólica de fundamento, él está calificado por su fe como primer cimiento rocoso. 2) Pedro es el intendente de la casa de Dios y ejerce un ministerio tal que abre o cierra el acceso al reino de Dios. 3) Pedro tiene lo que tendrán los discípulos, a saber: la autoridad espiritual, y tal vez recibida al mismo tiempo que ellos. Sin embargo, por ser el primero en el apostolado y el intendente que abre o cierra el acceso al reino, posee esta autoridad de forma principal.

Tras un primer verbo en presente («tú eres Roca»), los verbos de esta perícopa están en futuro: expresan una promesa. El pasaje está así en

[119] Cf. A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung* (cf. nota 113) y *Jesus und die Kirche* (cf. nota 113). Han aceptado esta idea E. Boismard, C. Spicq, P. Benoit, J. Schmid.

[120] Cf. J. Jeremias, *κλείς:* ThW III, 743-753; F. Büchsel, *δέω:* ThW II, 59s; íd., *λύω:* ThW IV, 337s; K. Adam, *Zum ausserkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen:* ThQ 96 (1914), 69-64, 161-197 = *Ges. Aufsätze,* Augsburgo, 1936, 17-52; O. Michel, *Binden und Lösen:* RAC II (1952), 374-380, y, por supuesto, Strack y Billerbeck, I, 738-747. H. Vorgrimler propone otra interpretación, pero que, desde el punto de vista eclesiológico, lleva a los mismos resultados, por una referencia al poder demoníaco: *Matthieu 16,18s et le Sacrement de pénitence,* en *L'homme devant Dieu* (Hom. H. de Lubac), I, París, 1963, 51-61.

[121] P. Benoit, RB 60 (1953), 576.

perfecta consonancia con el conjunto de la revelación o la historia de la salvación, marcado por la concatenación de promesa y cumplimiento. La promesa funda el cumplimiento, pero éste revela el contenido de la promesa, que no se desvelaba en su simple enunciado. Cabe pensar *a priori* que los hechos esclarecerán el texto. Todo el mundo lo admitirá si se trata de los hechos de la historia personal de Pedro tal como nos la describen los Hechos de los Apóstoles. Los católicos piensan además que estas promesas tienen un alcance y un valor para toda la historia de la Iglesia, contra la cual no prevalecerán jamás las puertas del infierno y en la cual deberán ejercerse el ministerio de las llaves y el de atar y desatar, de los que Pedro singularmente y después todos los apóstoles fueron investidos. Es a la Iglesia a quien va dirigida directamente la promesa de no sucumbir al ataque del antirreino; sólo indirectamente se puede aplicar esta promesa a un ministerio particular: en la medida en que este ministerio tiene valor escatológico y tiende a conservar la Iglesia en la fidelidad de fe a su Señor hasta que éste vuelva.

d) En Lc 22,31s tenderíamos a no ver a primera vista más que una alusión a una circunstancia y a relaciones *personales* entre Pedro y Jesús, sin alcance eclesiológico. Mirando más de cerca, sin embargo, aparece mejor el valor eclesiológico del pasaje: el contexto inmediato se refiere al destino de los apóstoles y al porvenir de la obra mesiánica. La idea de un asalto de Satanás contra los santos era bien conocida: Zacarías le mostraba acusando al sumo sacerdote Josué (3,1s). Zac 3,1s y 13,7 (al que se refieren Mt 26,31 y Mc 14,27) eran utilizados en los medios esenios (comunidad de la nueva alianza en el país de Damasco y en Qumrán) para hablar de un momento en que Satanás tendría licencia para intentar sacudir a los fieles que formaban la comunidad mesiánica. Jesús hace alusión a ese tipo de asalto. ¿Cómo protegerá Jesús a los suyos? Rogando por la fe de Pedro, quien, según Mt 16,17ss, era el fundamento de una comunidad contra la cual no podrán prevalecer los poderes infernales. Existe un paralelismo notable entre los dos textos [122]:

Mt	*Lc*
Las puertas del infierno (luchan)	Satanás ha solicitado cribaros
Yo te digo	*Yo* he rogado por *ti*
Tú eres piedra	Que tu fe no desfallezca
Y sobre *esta* piedra	*Tú,* pues, cuando te hayas convertido,
Edificaré mi Iglesia	Confirma a tus hermanos

Es verdad que Jesús rogó también por los demás apóstoles e incluso por todos los fieles que habían de creer en su palabra (Jn 17,9s.20). Aquí,

[122] Cf. E. F. Sutcliffe, *«Et tu aliquando conversus»: St. Luke 22,32:* CBQ 15 (1953), 305-310.

pues, encontramos una estructura semejante a la de los otros pasajes: una cosa que es dada a todos se da particularmente a Pedro, sea el poder de atar y desatar (Mt 16,19; 18,18), o la condición de fundamento (Mt 16, 17; Ef 2,20; Ap 21,14), o la de pastor (Jn 21,15ss; 1 Pe 5,2 y Act 20, 28); en todos estos casos una cosa es participada de Jesús primero por uno solo y después por todos, según una ley constante de comunicación jerarquizada. Esto no significa que los demás lo reciban de Pedro; también ellos lo reciben del Señor, pero Pedro, en medio de ellos, recibe el primero y de una forma singular.

Refirámonos al relato de los acontecimientos de Pascua en Lc. Los apóstoles habían considerado habladurías lo que las mujeres les habían referido (24,11) y estaban completamente desanimados (v. 21). Pero cuando los dos viajeros de Emaús volvieron por la noche, encontraron el grupo absolutamente tranquilizado y seguro, diciendo: «Es verdad. El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (vv. 34s). Pedro había confirmado a sus hermanos.

e) Los cuarenta días que transcurrieron entre la resurrección del Señor y esa última aparición que llamamos su ascensión forman un paso y un lazo de unión entre lo que Jesús había hecho por nosotros durante sus días en la carne y lo que hizo en la vida de la Igleisa, por el apostolado y el Espíritu, después de su retorno al Padre. Durante ese tiempo, Jesús habló del reino de Dios (Act 1,4) y pronunció las palabras constitutivas del mandato apostólico [123]. La célebre perícopa de Jn 21,15ss pertenece a las disposiciones que precisan ese mandato apostólico. La autenticidad canónica del capítulo, que por lo demás figura en todos nuestros manuscritos del Evangelio de Juan, está fuera de duda, ya sea que el capítulo 21 fuera primitivamente el último de este evangelio, habiendo sido introducido posteriormente el primer final de 20,30 (como pensaba M. J. Lagrange, quien notaba que, si se prescinde de ese versículo, el texto sigue perfectamente), ya sea que el cap. 21 haya sido añadido después, por un discípulo o por Juan.

El texto habla por sí mismo. Se trata del oficio pastoral, es decir, de la carga (mandato y poderes correspondientes) de una solicitud eficaz ejercida con autoridad. El término «apacentar» tenía en el AT un sentido muy rico. Yahvé mismo era el primero y verdadero pastor de su pueblo; pero su enviado Jesús, hijo de David, debía serlo a su vez (Miq 5,1-5; Mt 2,6). Y lo había sido en efecto (cf. Jn 10; Mt 26,3) y lo seguiría siendo siempre (1 Pe 2,25; 5,4). Pero en este momento Jesús instituía a

[123] Según nuestros evangelios, Jn 20,21ss; Mt 28,18ss; Mc 16,15-18; Lc 24,47ss; Act 1,8. A. Vögtle piensa que el verdadero lugar de Mt 16,19b; 18,18 es ese momento de las apariciones de Cristo resucitado: *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen,* en *Sacra Pagina,* II, París, 1959, 280-294.

otros para apacentar visiblemente su rebaño durante el tiempo de su ausencia corporal. Es verdad que en la Iglesia habría numerosos pastores (Ef 4,11; Act 20,28), pero Jesús separaba e instituía uno de ellos cuyo oficio pastoral sería universal, extendiéndose a todo lo que pertenecía, corderos u ovejas, al rebaño del Señor [124].

Algunos no quieren ver en este texto más que un episodio referente a la persona de Pedro, una forma de perdón a su triple negación [125] o, por el contrario, un llamamiento dirigido a todos a través de la persona de Pedro. De esta forma, quitan su fuerza al texto. Otros dan al texto no sólo una plenitud, sino una precisión de sentido excesiva: según R. Graber, el pasaje, escrito en la época en que Juan era el último superviviente del colegio apostólico, habría tendido a evitar que los fieles creyesen que Juan era el jefe de la Iglesia y a orientarlos hacia la autoridad que tenía la sucesión de Pedro. La famosa carta de Clemente de Roma a la Iglesia de Corinto, aproximadamente contemporánea de la redacción de este texto, constituiría una especie de ilustración del mismo. Sin negar que, como piensan varios exegetas, el hecho de que pasajes como Mt 16,13-19 y Jn 21,15ss hayan sido insertados en los evangelios *después de la muerte de Pedro* tenga algún valor para sugerir que Pedro debería tener un sucesor en sus funciones, difícilmente se puede atribuir a este texto un sentido inmediato tan preciso, que responde de forma tan clara a *nuestra* preocupación. Queda, pues, que lo que se concede a Pedro es un vicariato de Cristo-pastor. Una vez más, Pedro recibe personalmente, de manera singular y con una especie de amplitud ilimitada, lo mismo que será dado a otros. Los diferentes textos petrinos tienen ese mismo ritmo y esa misma estructura; la convergencia tiene también como tal su valor, que se añade al valor intrínseco de cada uno de los pasajes.

f) La *función de Pedro* según los Hechos y otros pasajes de los evangelios: Pedro es nombrado 114 veces en los evangelios y 57 en los Hechos; Juan, que es el más mencionado después de él, aparece 38 y 6 veces,

[124] Cf. ThW VI, 497. Si —como supone O. Cullmann *(op. cit.,* 34s, 40)— Pedro, después de haber sido el jefe de la Iglesia incipiente en Jerusalén, tuvo la dirección de la *misión judeo-cristiana,* la afirmación, en Jn 21,15ss, de una misión pastoral sobre la *totalidad* del rebaño indicaría que la misión particular de Pedro no acarreó ninguna restricción en la carga que le había confiado Jesús (cf. O. Cullmann, 56).

[125] No negamos, evidentemente, que la triple pregunta pueda estar relacionada con la triple negación, aun cuando la triple repetición sea una forma frecuente de los relatos bíblicos. Una alusión a la negación de Pedro no quita nada al alcance positivo del texto; por el contrario, lo sitúa en su orden verdadero, que es el de la gracia y no el de las disposiciones naturales. Hay un Simón Pedro según la carne, que es débil y que incluso ha sido «piedra de escándalo» (Mt 16,23), y un Pedro según la promesa, que es fuerte por la voluntad de aquel que le ha elegido. Los tres textos relativos a Pedro que analizamos aquí mencionan la debilidad de Pedro, ligada a la afirmación de sus privilegios.

respectivamente. Con frecuencia Pedro es mencionado como representante de todos los apóstoles y de toda la Iglesia (cf. Mt 17,24-27; Mc 14, 26-31.34.37; Lc 5,4-11). Pedro expresa con frecuencia las cuestiones que plantean los discípulos (Mt 18,21; Lc 12,41; Mc 10,28 par.), o un evangelista atribuye a Pedro la cuestión planteada por ellos (cf. Mc 7,17 y Mt 15,15; Mt 21,20 y Mc 11,21). La gente de fuera toma a Pedro como representante del grupo (Mt 17,24): los demás son a veces llamados «los que están con Pedro» (Mc 1,36; Lc 8,55; 9,32; cf. Act 2,14; 5,21 y final breve de Mc). Por otra parte, aunque comprendido en el grupo de los Doce, Pedro es con frecuencia nombrado aparte (Mc 16,7; Act 2,14.37; 5,29; 1 Cor 9,5), y hemos visto que recibe en particular y en toda su amplitud títulos que serán también dados a los otros. Todo esto significa que Pedro tiene en el colegio apostólico unas funciones de representación y de iniciativa. Esta función es la que le vemos ejercer en los *Hechos,* al menos en los doce primeros capítulos, que nos hablan de él, ya que el plan de san Lucas en los Hechos comporta una distinción de funciones entre Pedro y Pablo, de manera que, salvo en el cap. 15, no se nos habla más de Pedro después del misterioso v. 17 del cap. 12. Por nuestra parte, pensamos —y el testimonio más tardío de escritos no canónicos [126] podría confirmar esta convicción— que Pedro siguió siendo, después de su partida «hacia otro lugar», lo que había sido hasta entonces: un apóstol calificado por la representatividad y la iniciativa, es decir, un jefe en el apostolado. En todo caso, los doce primeros capítulos de los Hechos nos le muestran así. Pedro preside, se levanta, habla (1,15; 2,14; 15,7); su palabra es la que da testimonio (cf. 2,41); Ananías y Safira depositan sus haberes «a los pies de los apóstoles» (5,12), pero es Pedro quien los castiga. Se mencionan los milagros de los apóstoles, pero en esto mismo se dirige la atención hacia Pedro (5,15). A él, en primer lugar, es a quien el Espíritu Santo empuja a abrir la puerta de la Iglesia a los paganos, y cuando el asunto es discutido sinodalmente, tras un largo debate (15,7), Pedro habla y la «asamblea guarda silencio» (v. 12).

g) ¿Cómo aparece Pedro en las cartas de Pablo? No insistamos en el testimonio que darían de su autoridad pasajes como 1 Cor 1,12 (cf. 3, 3-8.22) y detengámonos en Gál 1,12-2,14, donde algunos han querido ver uno de los más decisivos testimonios del primado de Pedro [127], mientras

[126] Cf. los apócrifos cristianos y judeo-cristianos y los testimonios paganos agrupados por A. von Harnack, *Petrus im Urteil der Kirchenfeinde des Altertums* (Hom. K. Müller), Tubinga, 1922, 1-6; A. Rimoldi, *op. cit.* (nota 113), 236s.

[127] Así, X. Roiron, *Saint Paul témoin de la primauté de saint Pierre:* RSR 4 (1913), 489-531; J. Chapman, *Saint Paul and the Revelation to Saint Peter Mt XVI, 17:* RBén 29 (1912), 133-147. Estos autores insisten en el hecho de que el solo ejemplo de Pedro tiene una autoridad tal («tú obligas a los gentiles a judaizar») que supone la primacía.

otros encuentran enunciada una situación que excluye la verosimilitud de tal primado.

No es que el «incidente de Antioquía» (Gál 2,11-14) cause realmente dificultad. En la medida en que estemos bien informados por Lucas (quien tiende a atenuar las divergencias) es evidente que Pedro y Pablo mantenían la misma doctrina: uno y otro pensaban que, para bien de las almas y en aras de la paz, era preciso realizar compromisos y hacer concesiones. Ningún apóstol estaba teológicamente tan cerca de Pablo como Pedro [128]. Eclesiológicamente, Pedro estaba de acuerdo con Pablo sobre la evangelización de los gentiles y su entrada en la Iglesia por medio únicamente del bautismo [129]; en el fondo, este acuerdo se extendía a las actitudes prácticas que habían de ser mantenidas en materia de pureza o de contaminación por las carnes ofrecidas a los ídolos o por cualquier otra práctica relativa a los alimentos [130]. Más aún: Pablo, que había proclamado: «La circuncisión no sirve de nada», hará circuncidar a Timoteo «a causa de los judíos» (Act 16,3); Pablo se hará judío con los judíos (1 Cor 9,20) y llegará a hacer al clan de Santiago la concesión de unirse a cuatro hombres que habían hecho voto de nazireato y cargar con los gastos de los ritos que debían realizarse (Act 21,23-27). Simplemente, *en la coyuntura de Antioquía,* Pablo estimó que la concesión hecha por Pedro era ambigua y estaba cargada de graves peligros: tal concesión llegaba a ceder a la presión del clan de Santiago y conduciría fatalmente a los paganocristianos a querer pasar por las prácticas judías. Pablo se opuso así a Pedro.

Una dificultad más seria supone la especie de distribución de ámbitos de apostolado que parece suponer Gál 2,7-9, corroborado por el plan del libro de los Hechos: a Pedro correspondería la evangelización de los circuncidados, a Pablo la de los no circuncidados. Pero ver ahí un reparto de competencia es llevar al texto una preocupación que no se encuentra en él. El texto habla de carisma que autentifica un apostolado. Por otra parte, vemos a Pablo comenzar por dirigirse a los judíos en la medida en que eso es posible y a Pedro intentar la evangelización de los paganos [131].

[128] Cf. A Schlatter, *Petrus und Paulus nach dem ersten Petrusbrief,* Stuttgart, 1937; P. Bonnard, *Jésus-Christ construisant son Église,* Neuchâtel, 1949, 43s; O. Cullmann, *op. cit.,* 57s.

[129] Cf. Act 2,38s; 3,26; 10,28.34s.45; 11,1s; 15,7s.

[130] Cf. Act 10.11s; 11,2s; 15,11 (con Gál 2,15-21; 3,22-26; Rom 11,32; Ef 2,1-10). Cf. también 1 Cor 8; Rom 14,19-15,2.

[131] Para Pedro, cf. Act 2,38s; 10; 11,5-18; 15,7s; 1 Pe 1,1; 2,10. El «como Pedro de la circuncisión» de Gál 2,7 tiene, según A. Vögtle, un simple sentido de anterioridad. Pablo reivindica tener, para los paganos, una vocación análoga a la que se vio ejercer a Pedro entre los judíos: *Der Petrus der Verheissung und der Erfüllung:* MThZ 5 (1954), 1-47 (esp. 40s).

Distribuir las dos funciones en dos ámbitos distintos habría sido contrario al ideal de Pablo (cf. Ef 2,14-18). En realidad, el precedente raciocinio de la carta a los Gálatas se propone reivindicar para Pablo el ser apóstol igual que Pedro.

La dificultad más seria contra la idea de un primado de Pedro no procede de un texto particular, sino del conjunto de la teología de Pablo tal como se expresa sobre todo en la carta a los Gálatas. Para Pablo, toda la relación religiosa salvífica procede de la muerte y la resurrección de Cristo, principio de una vida según el Espíritu. Lo que se sitúa *antes* es carnal y ha sido sepultado en la muerte de Cristo para dejar lugar a un orden nuevo. En este orden Pablo ha sido constituido apóstol directamente por el Señor y por el Padre, que le resucitó de los muertos (Gál 1,1). ¿Qué podía representar en esta perspectiva la autoridad de «aquellos que eran apóstoles antes (1,17), de los «notables»? «Dios no hace acepción de personas» (2,6). ¿Qué podía representar una apostolicidad entendida como continuidad con los «acta Christi in carne»? La teología de Santiago y del clan que le rodeaba en Jerusalén era muy distinta. Estos permanecían en los cuadros del judaísmo, pero de un judaísmo que habría recibido y reconocido a su Mesías en la persona de Jesús. Tan ligados estaban a este Jesús según la carne, que Santiago, de quien cabe pensar que no era uno de los Doce, había llegado a ser jefe de la comunidad madre de Jerusalén en su calidad de «hermano del Señor», y otro pariente, Simeón, hijo de Cleofás, le sucedería en ese puesto. Es evidente que la situación amenazaba con una crisis en la cual la Iglesia naciente conoció el mayor de los peligros para su unidad.

Pero si los hombres del clan de Santiago y Jerusalén terminaron por abrirse a un acceso de los gentiles sobre la base paulina de la fe, sin pasar por las condiciones del judaísmo, Pablo hizo todo cuanto pudo por conservar la unidad, respetando su condición de apostolicidad tal como ésta era representada sobre todo por Cefas. De otra forma, él lo reconocía, habría corrido en vano (cf. Gál 2,2; 1,18) [132]: «Luego, después de tres años (en 'Arabia' y en Damasco), subí a Jerusalén a visitar a Cefas y permanecí con él quince días». Habían dicho a Pablo que era preciso estar de acuerdo con Pedro, quien, una vez más, incorporaba o representaba el apostolado. Jerusalén, la ciudad de los apóstoles y de los «santos», seguiría siendo para Pablo una especie de norma concreta (cf. 1 Cor 11,16; 14,33b; 1 Tes 2,14); entre las comunidades pagano-cristianas y esos «santos», la colecta de que Pablo tanto se preocupó sería el signo tangible

[132] Pablo tiene interés en señalar la conformidad de su enseñanza con la de los apóstoles: 1 Cor 15,11. Sin embargo, no hay que exagerar el alcance de Gál 1,18, donde ἱστορῆσαι significa «conocer a».

de la comunión y de cierta distensión [133]. Las aprensiones de san Pablo sobre la acogida que se prestará a su ofrenda (cf. Rom 15,31), los términos que emplea para hablar de ella, indican la medida de la importancia y del sentido que él le daba. Se trataba en todo ello de su comunión de apóstol (en el estilo del Vaticano II se hablaría de «comunión jerárquica») con el apostolado y la institución surgidos de la encarnación.

¿Qué podemos concluir del conjunto de los textos rápidamente estudiados? 1) En primer lugar, que el cuerpo o colegio apostólico de los Doce está estructurado. Tiene una cabeza, un «corifeo» [134]. Pedro es el primero en aquello mismo que constituye el apostolado. 2) Es el primero no sólo en las prerrogativas intransmisibles de los apóstoles, como la de ser testigo de la resurrección, sino también en la autoridad, que convierte a los apóstoles en jefes de la Iglesia: poder de atar y desatar, testimonio o enseñanza sobre Cristo, oficio pastoral; por tanto, en todo aquello para lo cual Cristo está con los apóstoles hasta el final de los tiempos (Mt 28, 20). Por otra parte, no hay que separar demasiado, aunque haya que distinguirlo, lo transmisible y lo intransmisible en la persona apostólica de Pedro. Lo importante para nuestro tema es que, en el colegio de los Doce, Pedro fuera colocado por el Señor en posición de cabeza.

Esto significa que, si la apostolicidad es la permanencia de la Iglesia, no sólo en la doctrina de los apóstoles, sino en la forma de ministerio heredada de ellos, lo cual se realiza en la sucesión apostólica, ésta com-

[133] Sobre este alcance eclesiológico de la colecta, cf. L. Cerfaux, *Les «saints» de Jérusalem:* EThL 2 (1925), 510-529 = *Recueil L. Cerfaux,* II, Gembloux, 1954, 389-413; íd., *St. Paul et l'unité de l'Église:* NRTh 53 (1926), 657-673; B. Allo, *La portée de la collecte pour Jérusalem dans les plans de saint Paul:* RB 45 (1936), 529-537; F. Refoulé, *Saint Paul et l'unité de l'Église:* «Irénikon» 28 (1955), 5-18; J. Dupont, *Saint Paul, témoin de la collégialité apostolique et de la primauté de saint Pierre,* en *La Collégialité épiscopale,* París, 1965, 11-39.

[134] Eusebio, *Hist. Eccl.,* II, 14: «el poderoso y grande entre los apóstoles, aquel que por su virtud es el portavoz de todos los demás»; Efrén (cf. la cita en Benedicto XV, enc. *Principi Apostolorum,* 5-X-1920 [AAS 457s]); Cirilo de Jerusalén, *Cat.,* II, 19: «el corifeo y el primero de los apóstoles» (PG 33,408); XI, 3: «Pedro, el primero de los apóstoles y el heraldo-corifeo de la Iglesia»; XVII, 27; Epifanio, *Haer.,* LI, 17: *Archegos;* LIX, 7: *Koryphaiôtatos;* Gregorio Nacianceno, *De Seipso,* 222: «Pedro, cima de los discípulos»; Crisóstomo, *In Io,* hom. 88, 1: «sé el jefe de tus hermanos» (PG 59,478); *In Act. Apost.,* hom. 3, 1: «Pedro se levantó en medio de los hermanos y dijo como ferviente, como aquel a quien Cristo ha confiado el rebaño y como el primero del coro» (PG 60,33); *In illud hoc scitote,* 4: «Pedro, corifeo del coro, boca de todos los apóstoles, cabeza de esa fraternidad, príncipe de toda la *oikumene...*»; más textos en P. Batiffol, *Cathedra Petri,* París, 1938, 185 (nota 24), y sobre todo A. Rimoldi, *op. cit.* (nota 113), 307s; Nicéforo de Constantinopla, *Apol. pro S. Imag.,* c. 25 y 36. Los papas han empleado a veces el término de «corifeo»; por ejemplo, Gregorio II en la carta al emperador de Constantinopla (cf. F. Dvornik, citado *infra* [nota 136], 83). Para otros títulos aún más fuertes dados a Pedro *(princeps,* etc.), cf. A. Rimoldi, *op. cit.* (nota 113), 301-309.

portará una estructura colegial en la cual la función de Pedro como el primero, como representante del cuerpo, conocerá una permanencia. En el NT la Iglesia es considerada como una adscripción de numerosos fieles a los apóstoles (Act 2,41s.47); la Iglesia consiste en estar con ellos. Pero ellos mismos son presentados varias veces como los que están con Pedro (cf. *supra,* nota 118): tal es la estructura de unidad que realiza una apostolicidad también estructurada. Es verdad que no se habla expresamente de una sucesión de Pedro en su posición de primero en cuanto a iniciativa y representación. Hay que deducirla mediante un razonamiento; los textos que fundan esta prerrogativa de Pedro apuntan hacia un futuro y entran en el estatuto de promesa y cumplimiento que es propio de la economía salvífica. Se trata en todo esto de la duración de la Iglesia, como cabe inferirlo de Jn 21,15-17 y, más expresamente aún, de Mt 16,18 («las puertas del infierno no prevalecerán contra ella»). Otros dogmas fundamentales suponen también un razonamiento, como el de la divinidad personal del Espíritu Santo. Es necesario admitir que la revelación se explicita en la Iglesia. Es la historia, guiada por Dios, la que constituye el lugar donde se desvela la ley de fe y de vida de la Iglesia.

Durante los últimos decenios se ha realizado un progreso considerable en el sentido de un amplio acuerdo entre católicos y protestantes en el terreno exegético. Pero subsiste una diferencia de alcance general: mientras los católicos tienden a leer, en los dichos del Señor, una intención institucional, los protestantes no ven apenas en los mismos pasajes otra cosa que un episodio de alcance simplemente histórico y personal. Ambas posturas parecen dar por resuelta una cuestión previa: ¿quiso y fundó Jesús una Iglesia?, ¿o bien la Iglesia es obra del Espíritu Santo?

2. *El obispo de Roma, sucesor de Pedro*

a) Breve resumen histórico.

Se comprenderá que no expongamos aquí la historia de la función de Pedro en la apostolicidad de la Iglesia. Sólo podemos indicar las grandes líneas de un desarrollo diecinueve veces secular, en plan de conclusiones de un estudio cuya documentación no daremos.

Roma tuvo siempre conciencia de poseer, hacia el conjunto de la Iglesia, una función de solicitud, con el derecho correspondiente de intervenir para conservar la tradición de la fe y moderar la vida eclesiástica cada vez que ésta se veía en peligro de una u otra forma, sea que se recurriera a ella, sea que ella tomara la iniciativa. Las intervenciones de Roma tomaban, pues, la forma de una ayuda y eventualmente de un juicio. Esas intervenciones tendían a conservar la unidad y, para ello, las condiciones de

una vida eclesiástica sana. Roma se refirió desde muy pronto para eso a los textos evangélicos que privilegiaron al apóstol Pedro [135], así como al hecho de que Pedro y Pablo, que habían muerto por Cristo en Roma, seguían estando presentes en ella por sus reliquias, su gracia y su autoridad. La Iglesia romana tenía la sucesión de Pedro y de Pablo: la de Pedro, en el plano de la autoridad de que él mismo había gozado, por voluntad del Señor, en el seno del colegio de los apóstoles.

Fuera de Roma, las iglesias reconocieron generalmente algo de un privilegio de la sede de Roma. Sin embargo, muchas de ellas no pusieron en ese privilegio lo que Roma misma ponía en él. Tal es en particular el caso de Africa y del Oriente. En Africa, la conciencia eclesiológica se ligaba a la idea de la *ecclesia* misma y de su unidad. En Oriente, la autoridad que se reconocía a la sede romana no era tratada aisladamente de la que se reconocía a otras sedes y al consentimiento de las iglesias expresado en los concilios; además, esta autoridad no estaba fundada en los privilegios concedidos por el Señor a Pedro: Basilio, Juan Crisóstomo y más adelante Juan Damasceno hablan magníficamente de Pedro, pero no pasan de él a sus sucesores romanos. No es que este paso no se dé en Oriente, sobre todo en el siglo VII [136]. Pero en Oriente la monarquía religiosa del emperador hacía difícil un pleno y franco reconocimiento de una autoridad de jurisdicción del obispo de Roma, sucesor de Pedro.

Occidente, por el contrario, aceptó en conjunto esta autoridad y llegó a aceptarla en el sentido de que Roma tenía conciencia de poseerla y quería ejercerla. Desgraciadamente fue sobre todo durante el conflicto endémico entre la autoridad sacerdotal suprema del papa y la de los emperadores y los reyes cuando se formuló, en la Edad Media, la autoridad pontificia. Roma era el campeón y el apoyo de la *libertas ecclesiae*. Incluso las expresiones puramente eclesiológicas de los privilegios que el obispo de Roma tenía por la sucesión de Pedro se resintieron del hecho de que su reivindicación se realizó como la de una monarquía sacerdotal frente a la monarquía imperial o a las pretensiones de autonomía por parte de los príncipes. Esto aparece muy claramente en la ideología de un

[135] Encontramos esta referencia en el papa Calixto, en su famoso edicto de indulgencia (hacia el año 220): P. Batiffol, *L'Église naissante,* 350 (nota 1); F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus,* Munich, 1941, 9 (nota 45a), con referencia a E. Caspar. Según A. Rimoldi, *op. cit.* (nota 113), 80 y 323, la unión entre el *tu es Petrus* y la Iglesia romana habría sido instaurada por Tertuliano y después por Cipriano: la carta de Firmiliano de Cesarea hace pensar que el papa Esteban la invocaba, pero A. von Harnack pensaba que el papa Víctor podía haberse referido ya a ella en su intervención a propósito de la cuestión de la Pascua: *Ecclesia Petri propinqua. Zur Geschichte der Anfänge des Primats des römischen Bischofs,* 1927, 141; íd., *Christus praesens. Vicarius-Christi. Eine kirchengeschichtliche Skizze:* SAB 34 (1924), 433.

[136] Cf. F. Dvornik, *Byzance et la Primauté romaine,* París, 1964, 79, 81.

Gregorio VII («quaecumque ligaveris super terram»), de los papas del siglo XII, de Inocencio III («vicarius Christi», «plenitudo potestatis»), de Bonifacio VIII (bula *Unam Sanctam*). El elemento jurisdiccional y jurídico del primado tomó por esta razón una prevalencia absoluta, mientras que, por diversas razones, los aspectos propiamente eclesiológicos de comunión, colegialidad, sacramentalidad, oficio pastoral misionero, Iglesia local de Roma fueron poco desarrollados. El primado fue reivindicado como autoridad *sobre*, sin la complementariedad de un primado *en*. Las corrientes ideológicas que se inspiraban de una conciencia de este segundo aspecto (pregalicanismo, conciliarismo, galicanismo, episcopalismo), argumentando frecuentemente con elementos verdaderamente tradicionales, desconocían el elemento del primado *sobre* y de la *plenitudo potestatis*. Tales corrientes fueron progresivamente eliminadas. Las corrientes de oposición más radical salieron de la comunión católica (Oriente, reformas protestantes) o murieron por extinción (ideología africana). Roma quedó dueña del terreno.

El dogma papal fue solemnemente afirmado en los Concilios de unión de Lyon (1274: sin verdadera representación de la Iglesia oriental) y de Florencia (1439: con una auténtica participación de los griegos) y, finalmente, fue definido en el Concilio Vaticano I (1870), al que el Vaticano II ha aportado el complemento necesario de una doctrina del episcopado y de la colegialidad (21 de noviembre de 1964) [137]. Gran número de estudios teológicos se han aplicado desde entonces a elaborar esta doctrina, armonizándola con el dogma del primado y de la infalibilidad papales [138]. La historia ha hecho mucho para que se llegase a este punto.

[137] Profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo (6-VII-1274 [DS 861]); bula de unión *Laetentur caeli* (6-VII-1439 [DS 1307]); Vaticano I, const. *Pastor aeternus* (18-VII-1870 [DS 3053-3075]); Vaticano II, const. *Lumen gentium*, cap. 3 (21-XI-1964).

[138] Y. Congar y B.-D. Dupuy (eds.), *L'Épiscopat et l'Église universelle*, París, 1962; K. Rahner y J. Ratzinger, *Episkopat und Primat* = QD 11, Friburgo, 1961; J. Colson, *L'épiscopat catholique. Collégialité et Primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, París, 1963; T. I. Jiménez Urresti, *El binomio «Primado-Episcopado»*, Bilbao, 1962; J. Lécuyer, *Études sur la collégialité épiscopale*, Le Puy, 1964; W. Bertrams, *De relatione inter Episcopatum et Primatum*, Roma, 1963; íd., *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt*, Paderborn, 1965; *XXII Semana Española de Teología*, Madrid, 1963; J. López Ortiz y J. Blázquez (eds.), *El Colegio episcopal*, 2 vols., Madrid, 1964 (I, 19-54, bibliografía muy abundante por A. A. Esteban y Romero); Y. Congar (ed.), *La Collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, París, 1965; G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, 2 vols., Barcelona, 1967; G. Philips, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican*, 2 vols., Brujas, 1967 y 1968; V. Fagiolo y G. Concetti (eds.), *La Collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Florencia, 1969.

Sobre la historia de la noción (además de Colson y Lécuyer), cf. A. M. Stanley, *The NT Basis for the Concept of Collegiality:* «Theol. Stud.» 25 (1964), 197-216; U. Domínguez del Val, «Salmanticensis» 11 (1964), 3-96; G. Alberigo, *Lo sviluppo*

Estamos convencidos de que tiene todavía mucho que decir antes de que los cristianos puedan ponerse de acuerdo sobre la cuestión del papado y de su verdadero lugar en la Iglesia de Jesucristo.

b) Punto de vista teológico.

La Iglesia continúa en sus ministerios las estructuras del colegio apostólico en cuanto que los apóstoles fueron jefes de la Iglesia (parte transmisible y transmitida de su tarea y de sus poderes). Este principio, que dirige nuestro tratamiento del problema, lleva a establecer dos afirmaciones antinómicas y complementarias:

α) La sucesión apostólica en los poderes del ministerio no es de Pedro solo, sino del colegio como tal, siendo Pedro el corifeo de ese colegio. A este respecto, la autoridad del papa es una autoridad *en* el colegio. Pensamos que aquellos que, siguiendo a Cayetano y a Belarmino (cuyas posiciones, por lo demás, no coinciden enteramente), se han dejado dominar por una idea abstracta de la condición de «vicario de Cristo» propia del sucesor de Pedro y han llegado así a afirmar una *monarquía* pontificia olvidan la realidad del colegio apostólico y la del colegio episcopal. En el fondo, para Cayetano, y más aún para Belarmino y Suárez, no hay sucesión que se derive de los apóstoles y de su colegio en cuanto a la jurisdicción: para ellos no hay sucesión en el poder de gobernar la Iglesia universal más que a partir de Pedro [139]. Tal postura sacrifica la realidad del colegio a una monarquía papal que no se encuentra apoyada por los textos del NT ni por los hechos y testimonios de la historia antigua de la Iglesia; se trata de una deducción de la escolástica medieval, que ignoraba la colegialidad y que no supo tomar posición en favor del poder papal contra las tesis conciliaristas más que llevando la idea de «vicario de Cristo» hasta una concepción monárquica, enteramente inadecuada para expresar la realidad en cuestión. Esto llevaría a no ver más que una sucesión apostólica de Pedro y a desconocer la de los demás apóstoles.

della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo, Roma, 1964; G. Medico, RSPhTh 49 (1965), 369-402; L. Mortari, *Consacrazione episcopale e Collegialità,* Florencia, 1969.

[139] Para Cayetano, el poder fue dado a los apóstoles de forma estrictamente personal y estaba limitado a ellos: no hay sucesor de Juan, de Santiago o de Pablo en la autoridad de gobernar la Iglesia universal. Cf. *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii* (ed. Pollet), Roma, 1936, c. 3, núm. 39, p. 28. Esto es verdad en cuanto a la sucesión personal individual, pero no en cuanto a una sucesión del colegio de los obispos en relación con el de los apóstoles. Sobre este punto, Belarmino sostuvo la misma posición: *De romano pontifice,* lib. I, c. XI; lib. IV, c. XXV; cf. Suárez, *De fide,* disp. 10, sect. 1, n.° 4. Textos citados por Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné,* I: *La Hiérarchie apostolique,* París, 1941, 159 y 467; posición expresada de nuevo en un artículo de «Nova et Vetera» (1965), 121-131.

β) Sin embargo, la sucesión de Pedro no es la misma que la de los demás apóstoles: 1) La de Pedro es personal, porque él tenía personalmente una tarea específica dentro del colegio apostólico; la sucesión de Pedro asegura a su sucesor el privilegio de jefe que Pedro había recibido en el colegio de los ministros apostólicos. La sucesión de los demás apóstoles es colegial. No se equivocaba Cayetano al observar que no hay sucesor de un privilegio personal de Juan, de Santiago o de Pablo; pero, como se hacía en la Edad Media, Cayetano consideraba a los apóstoles aislados y no en su colegio, y olvidaba así la sucesión colegial de los obispos en relación con el colegio apostólico. 2) Pedro recibió *personalmente,* independientemente de los demás apóstoles, el privilegio de las llaves y de la función pastoral universal, que le constituye no sólo jefe del colegio, sino también jefe de la Iglesia y, si se tiene interés en emplear este título —a nuestro modo de ver, un poco ambiguo—, «vicario de Cristo». Esto es lo que se deduce de los textos neotestamentarios que hemos estudiado. Este último título tiene, entre otros inconvenientes, el de falsear la relación existente entre el sucesor (representante y, en este sentido, «vicario») de Pedro y los demás apóstoles; en efecto, ese título tiende a transponer esta relacción del plano de la responsabilidad y de los poderes apostólicos, en el que Pedro es considerado *en* el colegio, al plano de las relaciones entre *Cristo* y los apóstoles. Es verdad que Pedro es «corifeo» o «jefe» en el colegio apostólico y que por eso recibió personalmente el poder pastoral, pero Pedro no está por encima de los demás como la fuente de la que se derive su poder. El poder pastoral supremo y universal es dado *por Cristo* al colegio, pero a un colegio estructurado de tal forma que en él hay un jefe. Decir, como dice Cayetano [140], que los demás apóstoles son en relación con Pedro como ovejas «sub illius cura» no parece responder a la verdad de un único poder pastoral supremo y universal encomendado al colegio de los apóstoles y estructurado como hemos dicho. Sin embargo, el hecho de que Pedro recibiera personalmente el poder pastoral supremo que fundaba y señalaba su posición de jefe funda a la vez la posibilidad de incorporar personalmente y de representar el conjunto del colegio. Por eso puede el papa tomar *solo* una decisión vinculante para *toda* la Iglesia, incluidos los obispos, en materia de fe, de costumbres o de disciplina.

γ) La fe es una, la misión es una, el pueblo reunido en la fe y por la predicación es uno. Por eso el cuerpo de los pastores, estructurado como hemos dicho, está unido en una comunión de fe, de amor y de trabajo. Las tareas no son en él idénticas: se trata de un organismo en el cual el jefe incorpora personalmente el poder supremo y universal.

Los obispos residenciales tienen *in solidum* y colegialmente la respon-

[140] *Op. cit.*, c. 3, n.° 23, p. 23.

sabilidad de toda la Iglesia, pero tienen personalmente la de una Iglesia particular. En ella ejercen una autoridad que es verdaderamente suya: «Ejercen una potestad que les es propia y se llaman con toda verdad responsables del pueblo que rigen» [141]. Los obispos ejercen así, bajo su propia responsabilidad, el cuidado cotidiano y habitual de la porción del pueblo de Dios que les es confiada. Sin embargo, los obispos residenciales, y con ellos todos los miembros del episcopado católico y aquellos mismos que no gobiernan ordinariamente la sede cuyo título poseen (obispos titulares), forman un colegio único, estructurado como hemos dicho y que, bajo la autoridad de su jefe, sucesor de Pedro, tiene solidariamente la carga de la Iglesia entera. Ya no se trata aquí, ordinariamente, de ejercer la autoridad de gobierno: ese ejercicio, en efecto, supone que existe un lazo definido de unión entre tales subordinados y tal pastor. Se trata de una responsabilidad real, pero no jurídicamente definida, de la causa del evangelio en el mundo entero y del bien general del pueblo de Dios. Esta responsabilidad se precisa y toma la forma de una autoridad de magisterio y de gobierno en el sentido estricto cuando el colegio de los obispos es llamado a decidir colegialmente, lo cual se produce en su asamblea en concilio ecuménico y supone la intervención de la cabeza del colegio, sucesor de Pedro, bien porque sea él quien convoque el concilio y le someta las cuestiones sobre las que éste decidirá, bien porque, en situaciones excepcionales, él «reciba» y confirme una decisión tomada en principio sin su participación, pero que, para ser verdaderamente colegial, supone siempre su acuerdo, ya que no existe colegio sin el papa, cabeza de ese colegio [142].

El obispo es así un mediador vivo entre la Iglesia universal y las iglesias particulares; él representa a aquélla ante éstas, con las exigencias de la comunión universal y los imperativos de la catolicidad, así como representa a las iglesias particulares en el seno de la Iglesia universal, en especial en el concilio ecuménimo y en el sínodo [143].

[141] *Lumen gentium,* cap. 3, núm. 27, con referencia a Pío IX, carta a los obispos de Alemania (12-III-1875) y alocución consistorial (15-III-1875) (DS 3112-3117); León XIII, enc. *Satis cognitum* (29-VI-1896): ASS 28 (1895-96), 732; ep. *Officio sanctissimo* (22-XII-1887): ASS 20 (1887), 264. Añádase Vaticano I, *Pastor aeternus,* cap. 3: «ordinariae et immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati... veri pastores» (DS 3061). Cabe referirse también a la declaración de los obispos alemanes de febrero de 1875, aprobada públicamente por Pío IX. Cf. O. Rousseau, «Irénikon» 29 (1956), 121-150, y en *L'Épiscopat et l'Église universelle* (nota 138), 709-736; DS 3112.3117. Sobre el sentido del poder papal como *vere episcopalis-pastoralis,* cf. las explicaciones de Mons. Pie y de Mons. Zinelli, en 1870 (Mansi, 52, 32.589. 1106), y como *ordinaria* = ligada al oficio, el estudio de G. Thils en *L'Épiscopat et l'Église universelle,* 689-707.

[142] *Lumen gentium,* cap. 3, núm. 22.

[143] Cf. H. Legrand, *Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église,* en *Vatican II. La charge pastorale des évêques,* París, 1969, 103-176.

La pertenencia al colegio de los obispos supone el cumplimiento de dos condiciones: la consagración válida y la comunión jerárquica, es decir, la comunión con el jefe y con los miembros del colegio [144]. Las explicaciones dadas oficialmente en la tercera sesión del Concilio Vaticano II, tanto por el relator de la comisión doctrinal [145] como por la misma comisión antes del voto del capítulo relativo a estas cuestiones [146], no dirimen los problemas teológicos planteados por esta doctrina en todos sus detalles, pero los precisan suficientemente. De ellas se deduce que la consagración da por sí misma un *munus* —encargo y poder radical— que, para ejercerse *actualmente,* requiere no sólo la comunión jerárquica, sino la misión canónica por la que son determinadas precisamente las condiciones de ejercicio del encargo y del poder conferidos radicalmente.

El papa es, en primer lugar, el obispo de Roma, es decir, de una iglesia particular, pero que, por ser la sede de Pedro, tiene un rango y un carisma especial entre las demás iglesias. Juan XXIII renovó el oficio del papa como obispo de Roma. Durante los primeros siglos, la *ecclesia*

[144] «La consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también los oficios de enseñar y de regir; sin embargo, por su misma naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio» *(Lumen gentium,* cap. 3, núm. 21). «Uno es constituido miembro del Cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del Colegio» *(ibid.,* 22). Para el testimonio que da a este respecto la Iglesia antigua, cf. L. Mortari, *op. cit.* (nota 138).

[145] Mons. Parente, arzobispo de Tolemaida, dice: «vi consecrationis sacrae potestatis Christi habitualiter participes fiunt», de manera análoga a como el sacerdote recibe, en su ordenación, el poder de absolver los pecados, y, sin embargo, no puede ejercerlo normalmente sin permiso del obispo. Esta potestad recibida en la consagración no es una simple potencia obediencial, sino una potencia activa o una disposición virtual.

[146] Se trata de la *Nota explicativa praevia.* He aquí el texto de su núm. 2: «In consecratione datur ontologica participatio sacrorum munerum, ut indubie constat ex traditione, etiam liturgica. Consulto adhibetur vocabulum munerum, non vero 'potestatum', quia haec ultima vox de potestate ad actum expedita intelligi posset. Ut vero talis expedita potestas habeatur, accedere debet canonica seu iuridica determinatio per auctoritatem hierarchicam. Quae determinatio potestatis consistere potest in concessione particularis officii vel in assignatione subditorum, et datur iuxta normas a suprema auctoritate adprobatas. Huius modi ulterior norma ex natura rei requiritur, quia agitur de muneribus quae a pluribus subiectis, hierarchice ex voluntate Christi cooperantibus, exerceri debent. Evidens est quod haec 'communio' in vita Ecclesiae, secundum adiunta temporum, applicata est, priusquam in iure velut codificata fuerit.

»Quapropter signanter dicitur, requiri hierarchicam communionem cum Ecclesiae Capite atque membris. Communio est notio quae in antiqua Ecclesia (sicut etiam hodie presertim in Oriente) in magno honore habetur. Non intelligitur autem de vago quodam affectu, sed de realitate organica, quae iuridicam formam exigit et simul caritate animatur. Unde Commissio, fere unanimi consensu, scribendum esse statuit: 'in hierarchica communione'.

»Documenta recentiorum Summorum Pontificum circa iurisdictionem Episcoporum interpretanda sunt de hac necessaria determinatione potestatum».

romana ocupaba un lugar en la eclesiología. Luego, a principios del segundo milenio, esta idea se borró, dejando su lugar a la de la autoridad del pontífice como tal. Un Agustín Triumphus († 1328) pudo sostener que, siendo el papa «vicarius Christi» y «nomen iurisdictionis», importaba poco que fuera o no obispo (de Roma). Hoy disponemos de una teología del episcopado y de las iglesias locales más adecuada. Pero el papa es también pastor en relación con la totalidad del rebaño, sobre el cual tiene un poder pleno, supremo, ordinario, inmediato y verdaderamente episcopal [147]. Esto no significa que el papa deba, ni siquiera que pueda (con licitud moral), sustituir a los obispos residenciales para la administración ordinaria de sus diócesis, es decir, para el ejercicio de ese «munus pastorale seu habitualis et cotidiana cura ovium suarum» de que habla el Vaticano II. Esto significa que el papa puede siempre (con licitud jurídica y moral) intervenir en toda la Iglesia para ejercer su tarea propia, la cual no consiste en ser obispo de Milán o de Estrasburgo, por ejemplo, sino en ser el pastor supremo, el que «preside en la caridad» y tiene la responsabilidad superior de la unidad y de la salud del conjunto [148]. Esto mismo no implica, sin embargo, por fuerza (aunque *pueda* hacerlo) que el papa supervise constantemente, que teledetermine de alguna manera la vida ordinaria de todas las iglesias. Su oficio pastoral universal no tiene ese sentido, sino el de una solicitud general, en unión con los obispos y por ellos, en el plano de las exigencias de la comunión, de una promoción de la misión y de una «confirmación» fraterna en la fe. Esta tarea se ha ejercido en la historia sobre todo en las siguientes grandes líneas:

1) Una función de «presidencia en la caridad» [149]. Muy pronto la Iglesia de Roma fue para las demás iglesias un modelo y un criterio para la fe. Muy pronto manifestó tener conciencia de ejercer una solicitud universal. Desde antes de la paz constantiniana, en una época en que la Iglesia no estaba todavía en disposición de organizar libremente su vida ecuménica, el obispo de Roma intervenía, por propia iniciativa o a petición de otros obispos, para dirimir casos en los que la paz de la Iglesia estaba en peligro [150]. Más tarde se hablará de las *causae maiores,* entre las que se encuentran las protestas o los juicios referentes a obispos. El pri-

[147] Vaticano I, const. *Pastor aeternus,* cap. 3 (DS 3060 y 3064).

[148] Cf. G. Thils, *Primauté pontificale et prérrogatives épiscopales. «Potestas ordinaria» au Concile du Vatican,* Gembloux, 1961; íd., *Potestas ordinaria,* en *L'Épiscopat et l'Église universelle,* 1962, 689-708; íd., *Unité catholique ou centralisation à outrance?,* Lovaina, 1969 (un tanto polémico).

[149] Cf. la dedicatoria de la carta de Ignacio de Antioquía a los Romanos.

[150] Ejemplos: el papa Víctor en la cuestión pascual (Eusebio, *Hist. Eccl.,* V, 23s); incluso Cipriano solicitó al papa Esteban que depusiera a Marciano en la Galia *(Ep.* 68 [Hartel, 744s]); tal vez haya que clasificar en esta categoría la carta de Clemente a los Corintios.

mado romano se ejerció primero bajo la forma de solicitud universal, de *vinculum unitatis,* de criterio de ortodoxia, de arbitraje de la comunión, de vigilancia sobre la observación de las reglas tradicionales. Los hechos y las declaraciones en este sentido son abundantes [151]. Más adelante este oficio será canonizado en fórmula jurídicas, cuyo desarrollo fue condicionado en parte por la rivalidad entre el papado y el imperio o la lucha necesaria contra la hegemonía laica.

2) El papa puede, si hay necesidad, sustituir a un obispo en caso de que éste desfallezca o responder a una situación de crisis asumiendo tareas que normalmente serían de la competencia de las autoridades locales.

3) El papa sostiene y corrobora, por su autoridad superior, la autoridad de los obispos locales, a los que la propia situación, su falta de distancia o la exigüidad de sus medios podrían impedir que desempeñasen perfectamente los deberes de su oficio. ¿Qué obispo, qué episcopado habría podido dar el equivalente de la enseñanza pontificia en materia social? ¿Cómo se obtendría, sin la autoridad superior y universal del papa, la unanimidad en tantos temas que su magisterio ordinario ha tratado? ¿Y qué decir de las situaciones de crisis? Es indudable que la autoridad papal ha corroborado eficazmente la de los obispos locales en los años de la separación en Francia, frente al racismo nazi (Pío XI), frente al comunismo ateo.

4) El papa puede siempre, en virtud de su *plenitudo potestatis,* hacer en toda la Iglesia aquello que no es contrario a la fe, al estatuto fundamental de la Iglesia, al derecho divino y al derecho natural. El papa no está jurídicamente limitado por las determinaciones que han intervenido anteriormente, pero es su deber moral, según una tradición constante, procurar conservar y hacer observar las determinaciones tomadas anteriormente [152]. También esto pertenece a su función de moderador de la comunión y de servidor de la paz.

YVES CONGAR

[Traducción: J. MARTÍN VELASCO]

[151] Cf. P. Batiffol, *op. cit.* (nota 135); íd., *Cathedra Petri,* París, 1938, *passim* y 105-121; L. Hertling, *op. cit.,* 207 (nota 61); J. Colson, *op. cit.* (nota 138); W. Bertrams, *op. cit.* (nota 138); M. Maccarrone, *La dottrina del Primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali,* en *Le Chiese nei Regni dell'Europa... sino all'800,* II, Spoleto, 1960, 633-742 (sobre todo 707-722); G. d'Ercole, *Communio interecclesiastica e valutazione giuridica del primato del vescovo di Roma nelle testimonianze patristiche dei primi tre secoli:* «Apollinaris» 35 (1962), 25-75; J. F. McCue, *The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of Development of Dogma:* TS 25 (1964), 161-196.

[152] Cf. Y. Congar, *La Tradition et les traditions,* I: *Essai historique,* París, 1961, 271-278.

BIBLIOGRAFIA

Las notas de este capítulo contienen ya una abundante bibliografía. Ofrecemos aquí una selección de las obras más importantes.

1. OBRAS GENERALES

Baraúna, G. (ed.), *La Iglesia del Vaticano II,* 2 vols., Barcelona, ³1968.

Barth, K., *Das Sein der Gemeinde = Die Kirchliche Dogmatik,* IV/1, Zurich, ²1960, 726-809.

Bäumer, R.-Dolch, H (eds.), *Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie* (Hom. J. Höfer), Friburgo, 1967.

Bornkamm, H., *Die Eine Heilige Christliche Kirche. Evangelisch gesehen = Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des Evangelischen Bundes,* IV (1961), 5-20.

Bovis, A. de, *La Iglesia y su misterio,* Andorra, 1962.

Brunner, E., *Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung,* Zurich, 1960, 141-158.

Camelot, P.-Th., *Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschliesslich Augustinus:* HDG III/3b, Friburgo, 1970.

Casel, O., *Misterio de la Ekklesía. La comunidad de todos los redimidos en Cristo,* Madrid, 1964.

Cerfaux, L., *La Iglesia en San Pablo,* Bilbao, 1959.

Congar, Y., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques,* París, 1963.

— *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma:* HDG III/3c, Friburgo, 1971.

— *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart:* HDG III/3d, Friburgo, 1971.

Fries, H., *Das Wesen der Kirche nach katholischer Auffassung:* Cath 16 (1962), 182-196.

— *Aspekte der Kirche,* Stuttgart, 1963.

Giblet, J., y otros, *Aus origines de l'Église* = Recherches Bibliques 7, París, 1965.

Journet, Ch., *Teología de la Iglesia,* Bilbao, 1962.

Küng, H., *La Iglesia,* Barcelona, 1968.

— *Estructuras de la Iglesia,* Barcelona, 1965.

Lubac, H. de, *Meditación sobre la Iglesia,* Bilbao, 1958.

Mersch, E., *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique,* 2 vols., París, ³1951.

Schmaus, M., *Teología dogmática,* IV: *La Iglesia,* Madrid, 1960.

— *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik,* III, Munich, 1970.

Schnackenburg, R., *La Iglesia en el NT,* Madrid, 1965.

Thils, G., *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme,* Gembloux, 1937.

Winklhofer, A., *Über die Kirche. Das Geheimnis Christi in der Welt,* Francfort, 1963.

2. UNIDAD

Baum, G., *L'unité chrétienne d'après la doctrine des Papes, de Léon XIII à Pie XII,* París, 1961.

Bea, A., *La unidad de los cristianos,* Barcelona, 1963.

— *Der Weg zur Einheit nach dem Konzil,* Friburgo, 1963.
Betz, J. B., *Die Einheit und Vielgestaltigkeit der Kirche:* TThZ 71 (1962), 265-287.
Browne, M., *De unitate Ecclesiae:* Div 6 (1962), 463-480.
Butler, C., *The Idea of the Church,* Londres, 1962.
Cambier, J., *Unité et mission de l'Église selon l'Écriture:* «Salesianum» 24 (1962), 337-362.
Chaillet, P. (ed.), *L'Église est une* (Hom. J. A. Möhler), París, 1939.
Congar, Y., *Cristianos desunidos,* Estella, 1967.
— *Aspects de l'oecuménisme,* Bruselas, 1962.
— *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle,* en *L'Épiscopat et l'Église universelle,* París, 1962, 227-260.
— *Cristianos en diálogo. Algunas aportaciones católicas al ecumenismo,* Barcelona, 1966.
— *L'Ecclésiologie du Haut Moyen-Âge,* París, 1968.
Daniélou, J., *L'unité des chrétiens et l'avenir du monde,* en J. Daniélou (ed.), *Unité des chrétiens et conversion du monde,* París, 1962, 9-24.
Dewailly, L. M., *Communio-Communication. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème:* RSPhTh 54 (1970), 46-63.
L'Église et les Églises (Hom. L. Beauduin), Chevetogne, 1954.
Le Guillou, M.-J., *Misión y unidad. Las exigencias de la comunión,* 2 vols., Barcelona, 1963.
Hamer, J., *La Iglesia es una comunión,* Barcelona, 1965.
Joest, W., *Das Amt und die Einheit der Kirche:* «Una Sancta» 16 (1961), 236-249.
Journet, Ch., *L'Église du Verbe incarné,* II: *Sa structure interne et son unité catholique,* París, 1951.
Kalogirou, J. O., *Unicité dans l'oecuménisme selon les principes de l'Église orthodoxe:* «Istina» 8 (1961-62), 101-106.
Lambert, B., *El problema ecuménico,* Eds. Cristiandad, Madrid, 1963.
Lécuyer, J., *La communion épiscopale dans les conciles africains entre 400 et 425,* en *Au service de la parole de Dieu* (Hom. Mons. Charrue), Gembloux, 1969, 101-122.
Lengsfeld, P., *Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der getrennten Christen in katholischer Sicht:* «Una Sancta» 18 (1963), 1-12.
Leuba, J. L., *A la búsqueda del espacio ecuménico,* Madrid, 1968.
Lubac, H. de, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge,* París, ²1949.
Mehl, R., *Glaubensbekenntnis und Einheit der Kirche:* «Ökumenische Rundschau» 12 (1963), 100-109.
Möhler, J. A., *Die Einheit in der Kirche. Das Prinzip des Katholizismus,* ed. por J. R. Geiselmann, Colonia, 1957.
Mühlen, H., *Una mystica Persona. Die Kirche als Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und in den Christen,* Paderborn, ³1968.
— *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und beim Gnadenbund, Ich-Du-Wir,* Münster, ³1968.
Nissiotis, N. A., *Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die eine, ungeteilte Kirche:* «Kyrios» 2 (1962), 18-25.
Oehmen, N., *Le schisme dans l'économie divine:* «Irénikon» (1948), 1-31.
Thils, G., *La «théologie oecuménique». Notion, formes, démarches,* Lovaina, 1960.
— *Historia doctrinal del movimiento ecuménico,* Madrid, 1965.
Villain, M., *Introducción al ecumenismo,* Barcelona, 1962.

3. SANTIDAD

Congar, Y., *Falsas y verdaderas reformas de la Iglesia,* Madrid, 1953.
— *Comment l'Église sainte doit se renouveler sans cesse:* «Irénikon» 34 (1961), 322-345, y en *Sainte Église,* París, 1963, 131-154.
— *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques,* París, 1963, 155-180.
Martelet, G., *Sainteté de l'Église et vie religieuse,* París, 1954.
Smulders, P., *La Iglesia como sacramento de salvación,* en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II,* Barcelona, ³1968.
Vonier, A., *El Espíritu y la Esposa,* en *Obras,* II, Barcelona, 1963.

4. CATOLICIDAD

Beinert, W., *Die Una catholica und die Partikularkirchen:* «Theologie und Philosophie» 42 (1967), 1-21.
Congar, Y., *Cristianos desunidos,* Estella, 1967.
— *Diversité et diversion,* en *Catholicisme un et divers. Semaine des intellectuels catholiques,* París, 1961, 27-43.
— *La Seigneurie du Christ l'Église et le monde: Jésus Christ, Notre Médiateur et Notre Seigneur,* París, 1965.
Feuillet, A., *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes,* París, 1966.
Hamer, J., *Le Saint-Esprit et la catholicité de l'Église:* «Angelicum» 46 (1969), 387-410.
Lossky, V., *Le troisième attribut de l'Église:* «Dieu vivant» (1948), 79-89.
Lubac, H. de, *Catolicismo,* Barcelona, 1963.
Medico, G., *La Collégialité épiscopale dans les lettres des Pontifes Romains du V^e siècle:* RSPhTh 49 (1965), 369-402.
Mersch, E., *Le Christ, l'homme, l'univers,* París, 1962.
Nissiotis, N. A., *Die qualitative Bedeutung der Katholizität:* ThZ 17 (1961), 259-280.
Tavard, G., *La poursuite de la catholicité. Études sur la pensée anglicane,* París, 1965.
Zizoulas, J. D., *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église:* «Istina» 14 (1969), 67-88.

5. APOSTOLICIDAD

Afanasieff, N.; Koulomzine, N.; Meyendorff, J.; Schmemann, A., *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe,* Neuchâtel, 1960.
Batiffol, P., *Cathedra Petri,* París, 1938.
Botte, B.-Lécuyer, J., *Étude sur le sacrement de l'ordre,* París, 1957.
Bouëssé, H.; Mandouze, A., *L'Évêque dans l'Église du Christ,* París, 1963.
Castelli, E. (ed.), *L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique. Colloque de Rome,* París, 1970.
La Collégialité épiscopale. Histoire et théologie, París, 1965.
Colson, J., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles,* París, 1956.
— *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église,* París, 1963.
«Concilium» núm. 34 (1968); núm. 67 (1971).
Congar, Y., *El Espíritu Santo y el colegio apostólico, realizadores de la obra de Cristo,* en *Ensayo sobre el misterio de la Iglesia,* Barcelona, 1961.
— *La tradición y las tradiciones,* 2 vols., San Sebastián, 1964.
— *L'apostolicité de l'Église selon Saint Thomas d'Aquin:* RSPhTh 44 (1960), 209-224.

— *Tradition et Sacra Doctrina chez Saint Thomas d'Aquin,* en *Église et tradition,* Le Puy, 1963, 157-194.
— *Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Reaction protestante et tradition catholique,* en *Volk Gottes...,* Friburgo, 1967, 84-111.
Congar, Y., y Dupuy, B.-D., *L'Épiscopat et l'Église universelle,* París, ²1965.
Cullmann, O., *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr,* Neuchâtel, 1952.
Denzler, G., *Zum Thema Petrusamt und Papsttum,* Stuttgart, 1970.
Dewailly, L. M., *Envoyés du Père. Mission et apostolicité,* París, 1960.
Dix, G., *Le ministère dans l'Église ancienne,* Neuchâtel, 1955.
Dupuy, B.-D., *La théologie de l'épiscopat:* RSPhTh 49 (1965), 288-342.
Dvornik, F., *Byzanze et la primauté romaine,* París, 1964.
Églises chrétiennes et Épiscopat, París, 1966.
Fries, H., *Die Kirche als Träger und Vermittler der Offenbarung,* en F. Holböck y Th. Sartory (eds.), *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen,* Salzburgo, 1962, 1-36.
L'infaillibilité de l'Église. Journées oecuméniques, sept. 1961, Chevetogne, 1963, y en «Istina» 14 (1969).
Karrer, O., *Das Bischofsamt und das Petrusamt in der Kirche,* en *Volk Gottes...* (Hom. J. Höfer), Friburgo, 1967, 68-83.
Kasper, W., *Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I:* ThQ 142 (1961), 369-388.
Küng, H., *Estructuras de la Iglesia,* Barcelona, 1965.
— *Estructura carismática de la Iglesia:* «Concilium» núm. 4 (1965), 44-65.
— *Unfehlbar? Eine Anfrage,* Einsiedeln, 1970.
Lécuyer, J., *Études sur la collégialité épiscopale,* Le Puy, 1964.
McKenzie, J. L., *La autoridad en la Iglesia,* Bilbao, 1967.
Molland, E., *Le développement de l'idée de succesion apostolique:* RHPhR 34 (1954), 1-29.
Parente, P., *L'apostolicità della Chiesa. Credo nella Chiesa apostolica,* en *Il Simbolo XXI,* Asís, 1964, 45-57.
Rahner, K.-Ratzinger, J., *Episcopado y primado,* Barcelona, 1965.
Ratzinger, J., *Primat, Episkopat und Successio apostolica:* Cath 13 (1959), 260-277.
— *Das neue Volk Gottes,* II, en *Die Kirche und ihre Ämter,* Düsseldorf, ²1970, 75-245.
— *Implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos:* «Concilium» núm. 1 (1965), 34-64.
Rusch, P., *Die kollegiale Struktur des Bischofsamtes:* ZkTh 86 (1964), 257-285.
Scheffczyk, L., *Die Frage nach den Trägern der Unfehlbarkeit in ekklesiologischer Sicht:* ThQ 142 (1962), 310-339.
Schmaus, M., *De ecclesiae magisterio et infallibilitate:* Div 6 (1962), 493-512.
Thils, G., *L'infaillibilité du peuple chrétien «in credendo». Notes de théologie posttridentine,* París, 1963.
— *Papauté et épiscopat. Harmonie et complémentarité,* en *Volk Gottes...,* Friburgo, 1967, 41-63.
— *La infalibilidad pontificia,* Santander, 1972.
Torrell, J.-P., *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican,* París, 1961.
«Verbum Caro» (Taizé) 58 (1961); 69 (1964); 71-72 (1964).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Roma, 1909ss).
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. por E. Schwartz (Berlín, 1914ss).
ACW	*Ancient Christian Writers,* ed. por J. Quasten y J. C. Plumpe (Londres, 1946ss).
AdPh	Archives de Philosophie (París, 1923ss).
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (Ratisbona, 1950ss).
AnGr	Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita (Roma, 1930ss).
AnLov	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia (Lovaina, 1947ss).
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis (Upsala, 1936ss).
ASS	Acta Sanctae Sedis (Roma, 1865-1908).
ATA	*Alttestamentliche Abhandlungen,* comenzadas por J. Nikel, ed. por A. Schulz (Münster, 1908ss).
ATD	*Das Alte Testament Deutsch,* ed. por V. Herntrich y A. Weiser, 25 vols. (Gotinga, 1951ss).
ATh	L'année théologique (París, 1940ss).
AThANT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* (Basilea-Zurich, 1942ss).
BarthKD	K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* I-IV, 3 (Zollikon-Zurich, 1932ss).
BBB	*Bonner Biblische Beiträge* (Bonn, 1950ss).
BEvTh	*Beiträge zur Evangelischen Theologie* (Munich, 1935ss).
BGE	*Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese* (Tubinga, 1955ss).
BGPhMA	*Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (desde 27, 1928-30: *und Theologie) des Mittelalters,* ed. por M. Grabmann (Münster, 1891ss).
BHK	*Biblica Hebraica,* ed. por R. Kittel (Stuttgart, ^{7}1951).
BHTh	*Beiträge zur historischen Theologie* (Tubinga, 1929ss).
BiblThom	*Bibliothèque Thomiste* (Le Saulchoir, 1921ss).
Bijdragen	Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie (Nimega, 1938ss).
Billerbeck	(H. L. Strack y) P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* I-IV (Munich, 1922-28) (reimpresión, 1956); V. Rabbinischer Index, ed. por J. Jeremias y K. Adolph (Munich, 1956).
BK	*Biblischer Kommentar. Altes Testament,* ed. por M. Noth (Neukirchen, 1955ss).
BKV	*Bibliothek der Kirchenväter,* ed. por F. X. Reithmayr, continuada por V. Thalhofer, 79 vols. (Kempten, 1869-88).
BKV^{2}	*Bibliothek der Kirchenväter,* ed. por O. Bardenhewer, Th. Schermann (desde el vol. 35, J. Zellinger) y C. Weyman, 83 vols. (Kempten, 1911ss).
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique (Toulouse, 1899ss).
BM	Benediktinische Monatsschrift (Beuron, 1919ss).
BSLK	*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* ed. por el Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss (Gotinga, ^{3}1956).

BSRK	*Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche,* editado por E. F. K. Müller (Leipzig, 1903).
BSt	*Biblische Studien,* fund. (y hasta 1916 ed.) por O. Bardenhewer, continuados por J. Goettsberger y J. Sickenberger (Friburgo de Brisgovia, 1896ss).
BThAM	Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale (Lovaina, 1929ss).
BWA(N)T	*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament* (Leipzig, 1908ss; Stuttgart, 1926ss).
BZ	Biblische Zeitschrift (Friburgo de Brisgovia, 1903-29; Paderborn, 1931-39, 1957ss).
BZfr	Biblische Zeitfragen, ed. por P. Heinisch y F. W. Maier (Münster, 1908ss).
Cath	Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie ([Paderborn] Münster, 1932ss) (revista trimestral).
CathEnc	*The Catholic Encyclopaedia,* ed. por Ch. Herbermann y otros, 15 vols. (Nueva York, 1907-1912); Index, 1914, y Suppl., 1922.
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly (Washington, 1939ss).
CCath	*Corpus Catholicorum,* fund. por J. Greving (Münster, 1919ss).
CChr	*Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio* (Turnhout-París, 1953ss).
CFT	*Conceptos fundamentales de la teología,* ed. por H. Fries, 4 vols. (Ed. Cristiandad; Madrid, 1966).
Chalkedon	*Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart,* ed. por A. Grillmeier y H. Bacht, I-III (Wurzburgo, 1951-54).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma, 1850ss).
ClP	*Clavis Patrum latinorum,* ed. por E. Dekkers (Steenbrugge, 1951).
ColLac	*Collectio Lacensis: Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum,* ed. por jesuitas de Maria Laach, 7 vols. (Friburgo de Brisgovia, 1870-90).
CollBrug	Collationes Brugenses (Brujas, 1896ss).
CollBrugGand	Collationes Brugenses et Gandavenses.
CollGand	Collationes Gandavenses (Gante).
CR	*Corpus Reformatorum* (Berlín, 1834ss; Leipzig, 1906ss).
CSCO	*Corpus scriptorum christianorum orientalium* (París, 1903ss).
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Viena, 1866ss).
CSs	*Cursus Scripturae sacrae* (París, 1884ss).
CT	*Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova Collectio,* edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis, hasta ahora 13 vols. (Friburgo de Brisgovia, 1901ss).
DAB	*Dictionnaire d'archéologie biblique,* ed. por W. Corswant (Neuchâtel-París, 1956).
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* ed. por F. Cabrol y H. Leclercq (París, 1924ss).
DAFC	*Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* ed. por A. d'Alès (París, ⁴1909-1931).
DB	*Dictionnaire de la Bible,* ed. por F. Vigouroux, 5 vols. (París, 1895-1912).

DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément,* ed. por L. Pirot, continuado por A. Robert (París, 1928ss).
DR	Downside Review (Stratton on the Fosse n. Bath, 1880ss).
DS	Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Friburgo, ^{33}1965).
DSAM	*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire,* ed. por M. Viller (París, 1932ss).
DTh	Divus Thomas (antes de 1914: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie; desde 1954: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie) (Friburgo).
DThA	*Die deutsche Thomasausgabe* (Salzburgo, 1933ss).
DThC	*Dictionnaire de théologie catholique,* ed. por A. Vacant y E. Mangenot, continuado por E. Amann (París, 1930ss).
DTh(P)	Divus Thomas (Piacenza, 1880ss).
DTM	*Dizionario di Teologia Morale,* dir. por F. Roberti (Roma, 1955).
EB	*Echter-Bibel,* ed. por F. Nötscher y K. Staab (Wurzburgo, 1947ss).
EBB	*Encyclopaedia biblica, thesaurus rerum biblicarum ordine alphabetico digestus.* Ediderunt Institutum Bialik Procurationi Iudaicae pro Palaestina (Jewish Agency) et Museum Antiquitatum Judaicarum ad Universitatem Hebraicam Hierosolymitanam pertinens (Jerusalén, 1950ss).
ECatt	*Enciclopedia Cattolica* (Roma, 1949ss).
EE	Estudios eclesiásticos (Madrid, 1922-36, 1942ss).
EKL	*Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch,* ed. por H. Brunotte y O. Weber (Gotinga, 1955ss).
ELit	Ephemerides Liturgicae (Roma, 1887ss).
EnchB	*Enchiridion biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia* (Roma, ^{3}1956).
EstB	Estudios Bíblicos (Madrid, 1941ss).
EtB	Études Bibliques (París, 1907ss).
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Brujas, 1924ss).
EvTh	Evangelische Theologie (Munich, 1934ss).
Fischer	J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter* (Munich, 1956).
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte (Gotinga, 1953ss).
FlorPatr	*Florilegium Patristicum,* ed. por J. Zellinger y B. Geyer (Bonn, 1904ss).
FreibThSt	Freiburger Theologische Studien (Friburgo de Brisgovia, 1910ss).
FSThR	Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie (Gotinga, 1955ss).
FStud	Franziskanische Studien ([Münster] Werl, 1914ss).
FZThPh	Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie (antes de 1914: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie; 1914-54: DTh) (Friburgo).
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig, 1897ss).
Gott in Welt	*Gott in Welt* (Festgabe für Karl Rahner), ed. por J. B. Metz, H. Vorgrimler, A. Darlap y W. Kern, 2 vols. (Friburgo, 1964).

Gr	Gregorianum (Roma, 1920ss).
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik (hasta 1947: ZAM) (Wurzburgo, 1947ss).
HaagBL	*Bibel-Lexikon,* ed. por H. Haag (Einsiedeln, 1951ss).
HarnackDG	A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3 vols. (Tubinga, [4]1909s) (reimpresión fotomecánica, Tubinga, [5]1931s).
HarnackLit	A. v. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur,* 3 vols. (Leipzig, 1893-1904).
HAT	*Handbuch zum Alten Testament,* ed. por O. Eissfeldt (Tubinga, 1934ss).
HDG	*Handbuch der Dogmengeschichte,* ed. por M. Schmaus, J. Geiselmann, A. Grillmeier (Friburgo de Brisgovia, 1951ss).
HNT	*Handbuch zum Neuen Testament,* fund. por H. Lietzmann (ahora ed. por G. Bornkamm), 23 secciones (Tubinga, 1906ss).
HPTh	*Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart,* ed. por F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, vol. I (Friburgo, 1964).
HThK	*Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament,* ed. por A. Wikenhauser (Friburgo de Brisgovia, 1953ss).
HThR	The Harvard Theological Review (Cambridge, Mass., 1908ss).
IThQ	The Irish Theological Quarterly (Dublín, 1864ss).
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (Münster, 1921-41) (ahora: ALW).
JThS	The Journal of Theological Studies (Londres, 1899ss).
K	C. Kirch-L. Ueding, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* (Friburgo de Brisgovia, 1956).
Kalt	E. Kalt, *Biblisches Reallexikon,* 2 vols. (Paderborn, [2]1938-39).
KNT	*Kommentar zum Neuen Testament,* ed. por Th. Zahn, 18 vols. (Leipzig, 1903ss).
KuD	*Kerygma und Dogma* (Gotinga, 1955ss).
LandgrafD	A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* I-IV, 2 (Ratisbona, 1952-56).
Leiturgia	*Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* (Kassel, 1952ss).
LF	Liturgiegeschichtliche Forschungen (Münster, 1918ss).
LJ	Liturgisches Jahrbuch (Münster, 1951ss).
LM	*Lexikon der Marienkunde,* ed. por K. Algermissen, L. Böer, C. Feckes y J. Tyciak (Ratisbona, 1957ss).
LQ	*Liturgiegeschichtliche Quellen* (Münster, 1918ss).
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* (Münster, 1919 hasta 1940, 1957ss).
LSB	*La sainte Bible,* ed. por la École Biblique de Jérusalem (París, 1948ss).

LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* ed. por J. Höfer y K. Rahner, vols. I-X (Friburgo, ²1957-65).
LuM	*Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte* ([Friburgo de Brisgovia] Maria Laach, 1948ss).
LumVitae	Lumen Vitae, ed. por el Centre international d'Études de la formation religieuse (Bruselas, 1946ss).
LVTL	L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Leiden, 1948-53).
Mansi	J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* 31 vols. (Florencia-Venecia, 1757-98); reimpresión y continuación ed. por L. Petit y J. B. Martin en 60 vols. (París, 1899-1927).
MBTh	*Münsterische Beiträge zur Theologie* (Münster, 1923ss).
MD	Maison Dieu (París, 1945ss).
MthSt(H)	Münchener theologische Studien, ed. por F. X. Seppelt, J. Pascher y K. Mörsdorf, sección histórica (Munich, 1950ss).
MthSt(S)	Münchener theologische Studien, ed. por F. X. Seppelt, J. Pascher y K. Mörsdorf, sección sistemática (Munich, 1950ss).
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift (Munich, 1950ss).
NovT	Novum Testamentum (Leiden, 1956ss).
NR	J. Neuner y H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* (Ratisbona, ⁵1958).
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Tournai-Lovaina-París, 1879ss).
NTA	*Neutestamentliche Abhandlungen,* ed. por M. Meinertz (Münster, 1909ss).
NTD	*Das Neue Testament Deutsch,* ed. por P. Althaus y J. Behm (Neues Göttinger Bibelwerk) (Gotinga, 1932ss).
NTS	New Testament Studies (Cambridge-Washington, 1954ss).
OrChrP	Orientalia Christiana periodica (Roma, 1935ss).
OstKSt	Ostkirchliche Studien (Wurzburgo, 1951ss).
OTS	Oudtestamentische Studien (Leiden, 1942ss).
PG	*Patrologia Graeca,* ed. por J. P. Migne, 161 vols. (París, 1857-66).
PhJ	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (Fulda, 1888ss).
PL	*Patrologia Latina,* ed. por J. P. Migne, 217 vols. y 4 vols. de índices (París, 1878-90).
PLSuppl	*Supplementum zu Migne,* ed. por A. Hamman.
POr	*Patrologia orientalis,* ed. por R. Graffin y F. Nau (París, 1903ss).
PrümmChG	K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt,* I-II (Leipzig, 1935).
PrümmRH	K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen* (Friburgo de Brisgovia, 1943); reimpresión (Roma, 1954).
PS	*Patrologia Syriaca,* ed. por R. Graffin, 3 vols. (París, 1894-1926).
PTA	*Panorama de la teología actual,* ed. por Joh. Feiner, Josef Trütsch y Franz Böckle (Ed. Guadarrama; Madrid, 1961).

QLP	Questions liturgiques et paroissiales (Lovaina, 1921ss).
R	M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum* (Friburgo de Brisgovia, [19]1956).
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum,* ed. por Th. Klauser (Stuttgart, 1941 [1950ss]).
Rahner, Escritos	K. Rahner, *Escritos de teología,* I-VII (Madrid, 1961-1967); volúmenes VIII-X en alemán (Einsiedeln, 1969-1972).
RAM	Revue d'ascétique et de mystique (Toulouse, 1920ss).
RB	Revue biblique (París, 1892ss).
RBén	Revue bénédictine (Maredsous, 1884ss).
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* fundada por J. J. Herzog, ed. por A. Hauck, 24 vols. (Leipzig, [3]1896-1913).
RET	Revista Española de Teología (Madrid, 1941ss).
RevSR	Revue des Sciences Religieuses (Estrasburgo, 1921ss).
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga, 1909ss).
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Lovaina, 1900ss).
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuse (Estrasburgo, 1921ss).
RHR	Revue de l'histoire des religions (París, 1880ss).
RivAC	Rivista di archeologia cristiana (Roma, 1924ss).
RNPh	Revue néoscolastique de philosophie (Lovaina, 1894ss).
RNT	*Regensburger Neues Testament,* ed. por A. Wikenhauser y O. Kuss, 10 vols. (Ratisbona, 1938ss) (I, [3]1956ss).
Roberti	*Dizionario di Teologia Morale,* dir. por F. Roberti (Roma, 1954).
RPhL	Revue philosophique de Louvain (Lovaina, 1945ss).
RSPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques (París, 1907ss).
RSR	Recherches de science religieuse (París, 1910ss).
RThAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale (Lovaina, 1929ss).
RThom	Revue Thomiste (París, 1893ss).
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie, 1.ª serie (Lausana, 1868 hasta 1911); 2.ª serie (Lausana, 1913-1950); 3.ª serie (Lausana, 1951ss).
SA	Studia Anselmiana (Roma, 1933ss).
SAB	Sitzungsberichte der Deutschen (hasta 1944: Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse (Berlín, 1882ss).
SAH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse (Heidelberg, 1910ss).
SAM	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abt. (Munich, 1871ss).
SAT	*Die Schriften des Alten Testamentes in Auswahl,* trad. y expl. por H. Gunkel y otros (Gotinga, [2]1920-25).
SC	La Scuola Cattolica (Milán, 1873ss).
SE	Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschapen (Brujas, 1948ss).
Seeberg	R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Leipzig, I-II ([3]1922s); III ([4]1930); IV, 1 ([4]1933); IV, 2 ([3]1920); I-IV, reimpresión (Basilea, 1953-54).
SourcesChr	*Sources chrétiennes,* ed. por H. de Lubac y J. Daniélou (París, 1941ss).

SSL	Spicilegium sacrum Lovaniense (Lovaina, 1922ss).
StdZ	Stimmen der Zeit (antes de 1914: Stimmen aus Maria-Laach) (Friburgo de Brisgovia, 1871ss).
SteT	*Studi e Testi* (Roma, 1900ss).
StL^5	*Staatslexikon,* ed. por H. Sacher (Friburgo de Brisgovia, ^{5}1926-32) (StL^6: Friburgo de Brisgovia, 1957ss).
TD	*Textus et Documenta, Series theologica* (Roma, 1932-35).
ThEx	*Theologische Existenz heute* (Munich, 1933ss).
ThGl	Theologie und Glaube (Paderborn, 1909ss).
ThHK	*Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament* (Leipzig, 1928ss).
ThLBl	Theologisches Literaturblatt (Leipzig, 1880ss).
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig, 1878ss).
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz a.d.D., 1848ss).
ThQ	Theologische Quartalschrift (Tubinga, 1819ss; Stuttgart, 1946ss).
ThR	Theologische Rundschau (Tubinga, 1897ss).
ThRv	Theologische Revue (Münster, 1902ss).
ThSt(B)	Theologische Studien, ed. por K. Barth (Zollikon, 1944ss).
ThW	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* ed. por G. Kittel, continuado por G. Friedrich (Stuttgart, 1933ss).
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basilea, 1945ss).
Tixeront	L. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne,* 3 vols. (París, ^{11}1930).
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift (hasta 1944: Pastor Bonus) (Tréveris, 1888ss).
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig-Berlín, 1882ss).
Utz-Groner	Utz-Groner, *Soziale Summe Pius' XII* (Friburgo, 1955).
VD	Verbum Domini (Roma, 1921ss).
VigChr	Vigiliae christianae (Amsterdam, 1947ss).
Viller-Rahner	M. Viller y K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo de Brisgovia, 1939).
VL	*Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel.* Según P. Sabatier, nueva recopilación y edición por la abadía de Beuron (1949ss).
VS	La Vie Spirituelle (París, 1869ss).
VT	*Vetus Testamentum* (Leiden, 1951).
WA	M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Edición de Weimar») (1883ss).
Wetzer-Welte	Wetzer y Welte, *Kirchenlexikon,* 12 vols. y 1 vol. de índices (Friburgo de Brisgovia, ^{2}1882-1903).
WiWei	Wissenschaft und Weisheit (Düsseldorf, 1934ss).
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, ed. por J. Jeremias y O. Michel (Tubinga, 1950ss).

ZAM	Zeitschrift für Aszese und Mystik (desde 1947: GuL) (Wurzburgo, 1926ss).
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlín, 1881ss).
ZEvE	Zeitschrift für Evangelische Ethik (Gütersloh, 1957ss).
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Viena, 1877ss).
ZMR	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster, 1950ss).
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Giessen, 1900ss; Berlín, 1934ss).
Zorell	F. Zorell y L. Semkowski, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma, 1940ss).
ZSTh	Zeitschrift für systematische Theologie (Berlín, 1923ss).
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tubinga, 1891ss).

Abelardo: 432, 498.
Adam, A.: 449.
Adam, K.: 284, 589.
Afanasieff, N.: 415.
Agripay, N.: 439.
Agustín: 235, 242, 243, 246, 255, 336, 373, 374, 382, 384, 391, 398, 399, 417, 421, 422, 427, 430, 440, 441, 442, 445, 446, 448, 451, 458, 459, 462, 465, 466, 470, 476, 480, 481, 484, 485, 494, 495, 496, 497, 498, 505, 507, 509, 511, 513, 515, 542, 552, 557, 576, 582.
Agustín Triumphus: 604.
Alano de Lille: 387.
Alberigo, G.: 599.
Alberto Magno: 398, 445, 481, 496, 498.
Alejandro III: 440.
Alejandro de Hales: 481.
Algermissen, K.: 456.
Alszeghy, Z.: 528.
Altendorf, E.: 427.
Altmann, P.: 74.
Alvaro Pelayo: 414.
Allen, J. A.: 180.
Allmen, J. J. von: 478, 572.
Allo, B.: 405, 596.
Amalorpavadass, O. S.: 521.
Amann, E.: 441.
Ambrosio: 392, 442, 450, 484.
Anderson, G. H.: 535.
Anselmo: 432.
Anselmo de Havelberg: 442.
Anson, P.-F.: 568.
Armitage Robinson, J.: 507.
Arnold, F. X.: 268, 274.
Arnou, R.: 453.
Arrio: 393.
Asensio, F.: 63.
Asmussen, H.: 365, 492.
Atanasio: 428, 447, 449, 453, 494, 553.
Aubert, R.: 276, 278, 279, 282.
Auer, A.: 397, 492, 506.

Bächli, O.: 33, 75.
Bacht, H.: 322.
Baer, H. von: 126.
Bainvel, J.: 547, 554, 555.
Balthasar, H. U. von: 66, 237, 238, 243, 303, 304, 305, 484, 542.
Báñez, D.: 444.
Baraúna, G.: 23, 288, 289, 377, 406, 599.
Bardy, G.: 440, 453, 492, 494, 568.
Barré, H.: 396.
Barth, K.: 24, 114.
Bartmann, B.: 558.
Bartz, W.: 489.
Basilio: 421, 428, 447, 557.
Batiffol, P.: 419, 427, 431, 495, 496, 559, 566, 569, 596, 598, 605.
Bauer, J. B.: 79.
Bauer, W.: 130, 146, 200, 391, 435, 442, 460.
Bauhofer, O.: 506.
Baum, G.: 388.
Bavinck, J. M.: 534.
Beaucamp, E.: 506.
Beda el Venerable: 497.
Begrich, J.: 66.
Beinert, W.: 307, 492, 511.
Belarmino, R.: 268, 269, 270, 374, 388, 454, 501, 558, 583, 600.
Ben-Gavriêl, M. Y.: 35.

Bender, L.: 456.
Benedicto XIV: 455.
Benedicto XV: 497.
Benito de Alignano: 375.
Benoit, A.: 579, 580.
Benoit, P.: 503, 507, 583, 589.
Benz, E.: 256, 468.
Berard, W.: 413.
Berdief, N.: 30.
Berengario de Tours: 451.
Bergson, H.: 490.
Berkhof, H.: 492, 516.
Bernanos, G.: 380.
Bernard, P.: 407.
Bernardo de Claraval: 257, 388, 447, 482, 485, 497, 553.
Bernards, M.: 306, 337, 338.
Bernhart, J.: 248, 251, 255.
Bernheim, E.: 440.
Berresheim, H.: 500.
Bertranms, W.: 599, 605.
Betz, J.: 402, 584, 588.
Beumer, J.: 241, 499.
Bieder, W.: 518, 522.
Biedermann, H.: 506.
Billot, L.: 413, 567.
Blackman, E. C.: 492.
Bläser, P.: 397.
Blauw, J.: 522.
Blázquez Hernández, J.: 599.
Blondel, M.: 394, 403, 491, 507.
Boecio: 498.
Boer, H. R.: 522.
Boismard, M. E.: 204.
Bonifacio VIII: 252, 599.
Bonifacio de Sutri: 442.
Bonnard, P.: 406, 562, 594.
Bonsirven, J.: 58.
Borig, R.: 146.
Bornkamm, G.: 114, 118, 168, 177, 185, 201, 202.
Boros, A.: 441.
Bossuet, J.-B.: 388, 418, 434, 439, 440, 446, 460, 555.
Botte, B.: 412, 422, 550, 572.
Bouëssé, H.: 396, 403.
Bourgeois, Ch.: 510.
Bousset, W.: 169.
Bouttier, M.: 180.
Bouyer, L.: 482, 579.
Brandis, C. G.: 164.
Brandreth, H. R. T.: 568.
Braun, F. M.: 583.
Braun, H.: 205.
Brêchet, R.: 396.
Bremond, H.: 449.
Briek, M.: 492.
Bright, W.: 420.
Brightman, F. E.: 412.
Brillant, M.: 489.
Brok, M. F. A.: 419.
Brosch, J.: 441.
Brox, M.: 187, 212.
Brugère, L.: 555.
Brunet, R.: 456.
Brunner, A.: 528.
Brunner, E.: 284, 477.
Brunstadt, F.: 263.
Buber, M.: 32, 58, 63.
Büchsel, F.: 180, 589.
Budillon, J.: 468.
Buenaventura: 392, 398.
Buisson, L.: 440.
Bulteau, M.-I.: 380.
Bultmann, R.: 123, 146, 152, 154, 157, 160, 184.
Buonaiuti, E.: 425, 457.
Burn-Murdoch, H.: 562.
Butler, C.: 279, 435.

Calvino, J.: 266.
Camelot, P. Th.: 23, 386, 393, 397, 485.
Campbell, J. Y.: 418.
Campenhausen, H. von: 556, 561.
Capéran, L.: 535.
Carrington, P.: 575.
Carton de Wiart, E.: 555.
Casciaro, J. M.: 45.
Casel, O.: 284, 400.
Caspar, E.: 598.
Casper, B.: 527.
Catalina de Siena: 389.
Cauer, F.: 36.
Cayetano: 387, 411, 418, 434, 435, 445, 600, 601.
Celso: 459.
Cerfaux, L.: 386, 405, 406, 473, 474, 523, 548, 551, 596.
Cipriano: 239, 241, 373, 382, 399, 415, 418, 422, 426, 427, 430, 440, 450, 465, 494, 497, 511, 552, 553, 557, 559, 566, 569, 570, 575, 604.

Cirilo de Alejandría: 402, 450, 513.
Cirilo de Jerusalén: 371, 494, 495, 496, 596.
Claro de Mascula: 557.
Claudel, P.: 379.
Clemente de Alejandría: 302, 382, 446, 447, 493, 552.
Clemente Romano: 236, 238, 382, 550, 551, 553, 556, 564, 565, 566, 572, 592.
Clements, R. E.: 70.
Colson, J.: 431, 562, 577, 599, 605.
Comeau, M.: 497.
Commer, E.: 338.
Concetti, G.: 599.
Congar, Y.: 23, 55, 70, 233, 235, 236, 241, 242, 250, 251, 252, 253, 256, 269, 286, 301, 309, 310, 373, 392, 393, 395, 396, 403, 406, 410, 420, 424, 427, 429, 436, 441, 447, 463, 467, 469, 474, 477, 478, 479, 480, 483, 485, 487, 488, 489, 492, 498, 499, 500, 502, 509, 510, 511, 512, 516, 523, 525, 547, 552, 554, 556, 561, 563, 566, 569, 571, 574, 578, 588, 599, 605.
Conzelmann, H.: 124, 126, 133, 137, 161.
Conzemius, V.: 375.
Cornelio: 568, 569.
Couturier, C.: 497.
Cullmann, O.: 116, 151, 396, 405, 468, 583, 584, 586, 588, 592, 594.
Czek, A.: 515.

Chambon, J.: 468.
Chapman, J.: 593.
Charles, P.: 534, 535.
Chavasse, C.: 410.
Chenu, M.-D.: 498.

Dahl, N. A.: 34, 40, 41, 44, 46, 48, 49, 51, 53, 54, 55, 63, 67, 73, 75, 81, 87, 96, 160, 162.
Dalman, G.: 118.
Dana, H. E.: 126.
Daniélou, J.: 253, 412, 420.
Darlap, A.: 20, 21, 530.
Darquennes, A.: 389, 390.
Davies, J. G.: 418.
Davies, R. E.: 516.
Davies, W. D.: 497.
Davis, Ch.: 380.
Débruyne, L.: 529, 535.
Decencio: 510.
Dechamps, A.: 490.
Deimel, L.: 404.
Delahaye, K.: 238, 393.
Delehaye, H.: 472.
Delling, G.: 177, 538.
Dénis, A. M.: 39, 71, 91.
D'Ercole, G.: 412, 419, 431, 605.
Descartes, R.: 259.
Dewailly, L. M.: 517, 554, 556, 572, 581.
D'Herbigny, M.: 547, 553, 559, 583.
Díaz, P. V.: 547, 548.
Dibelius, O.: 190, 284.
Dídimo de Alejandría: 480.
Dieckmann, H. J.: 583.
Dionisio de Corinto: 412.
Dix, G.: 577, 579.
Dold, A.: 419.
Dölger, F. J.: 447.
Döllinger, I. von: 233, 279, 438.
Domínguez del Val, U.: 599.
Dondaine, H. F.: 393, 444.
Dossetti, G. L.: 371.
Drey, J. S.: 236, 276.
Dreyfus, F.: 38, 548, 583.
Drinkwelder, E.: 506.
Du Perron, J. D.: 386.
Dubarle, A. M.: 55, 506, 583.
Ducci, E.: 531, 532, 533.
Duchesne, L.: 567.
Dulière, W.-L.: 586.
Dumeige, G.: 461.
Dupont, J.: 132, 407, 426, 429, 507, 548, 596.
Dupuy, B.-D.: 599.
Dvornik, F.: 438, 596, 598.

Ebeling, G.: 21, 261.
Ebner, F.: 531.
Eck, J.: 372, 374.
Eckberto de Schönau: 554.
Eckert, W. P.: 255.
Efrén: 596.
Egidio Romano: 254.
Ehrhardt, A.: 556, 562.
Ehrlich, E. L.: 255.

Eichrodt, W.: 33, 36, 37, 43, 80, 83, 86, 87, 90.
Eizenhöfer, L.: 418.
Elbern, H.: 243.
Elert, W.: 412, 418, 419, 420, 431, 435.
Epifanio: 382, 412, 418, 453, 472, 554, 557, 561, 596.
Erasmo de Rotterdam: 272.
Esser, K.: 257.
Esteban y Romero, A. A.: 599.
Eusebio de Cesarea: 453, 495, 511, 550, 559, 568, 596, 604.
Evdokimov, P.: 415, 573.
Eynde, D. van den: 419.

Fagiolo, V.: 599.
Fascher, E.: 492.
Fausto de Riez: 496.
Favre, R.: 443.
Feckes, C.: 284, 285.
Federici, T.: 517.
Féret, H. M : 401, 405.
Festugière, A. J.: 472, 529.
Feuillet, A.: 84, 503.
Filón de Alejandría: 80, 576.
Fincke, E.: 584.
Finet, A.: 477.
Finsterhölzl, J.: 279.
Firmiliano de Cesarea: 557.
Fleury, A. de: 443.
Flew, R. N.: 516.
Flick, M.: 528.
Fluchs, V.: 568.
Fohrer, G.: 32, 35, 37, 48, 49, 50, 53, 66, 71, 93.
Fontaine, J.: 453.
Fraghi, S.: 454, 455.
Fraine, J. de: 90, 94, 95, 97.
Francisco de Asís: 257.
Frank, A.: 235.
Frank-Duquesne, A.: 506.
Frankl, S.: 372, 374, 489.
Franquesa, A.: 420.
Fransen, P.: 443.
Franzelin, J. B.: 442, 547.
Freyne, S.: 548.
Freytag, W.: 524.
Fridrichsen, A.: 407.
Fries, H.: 255, 282, 288, 290, 397.
Fröhlich, K.: 266.
Füglister, N.: 35, 47, 60, 63, 65.
Fulberto de Chartres: 497.

Gaechter, P.: 584.
Galtier, P.: 493.
Galloway, A. D.: 506.
Ganoczy, A.: 266.
Garciadiego, A.: 492.
Gardeil, A.: 377.
Garofalo, S.: 38.
Garrigou-Lagrange, R.: 489.
Gärtner, B.: 205.
Garzend, L.: 443.
Gasque, G.: 397, 402.
Gassmann, B.: 266.
Gaudemet, J.: 418.
Geiselmann, J. R.: 233, 236, 274, 275, 277, 399, 435, 436.
Gelasio I: 252.
Gerloh von Reichenberg: 254, 442.
Ghellink, J. de: 442, 453.
Giblet, J.: 548, 558.
Gietl, A.: 498.
Gilberto de la Porrée: 498.
Gilson, E.: 507
Gladstone, W. E.: 282.
Glazik, J.: 260.
Glueck, N.: 69.
Glycas, M.: 497.
Gnilka, J.: 171.
Gogarten, F.: 261.
Gommenginger, A.: 445.
Göpfert, A.: 492.
Goppelt, L.: 34, 426.
Gorce, D.: 420.
Gottlob, Th.: 570.
Graber, R.: 583, 588, 592.
Graciano: 310, 399.
Granderath, Th.: 375.
Gratieux, A.: 451.
Greenen, G.: 393.
Greenslade, S. L.: 412, 425, 427, 435, 437, 438, 510.
Gregorio I: 248, 442, 481, 498, 499, 511, 581.
Gregorio VII: 249, 250, 252, 258, 442, 599.
Gregorio XVI: 280, 281.
Gregorio Nacianceno: 382, 421, 453, 494, 596.
Gregorio Niseno: 513.
Grelot, P.: 558.
Gressmann, H.: 169.
Grillmeier, A.: 23, 453.
Grosche, R.: 284.

Grundmann, W.: 457, 458.
Guardini, R.: 284.
Guillermo de Occam: 257, 499.
Guillermo Durando: 487.
Guitton, J.: 449, 573.
Guivert, J. de: 425, 441.
Günther, E.: 212.
Gy, P.-M.: 412.

Haag, H.: 41, 66.
Hadot, P.: 453.
Haenchen, E.: 124, 134, 138.
Hahn, F.: 517, 518, 534.
Haimón de Auxerre: 460.
Halder, A.: 527.
Hallencreutz, C. F.: 529, 530, 535.
Hamer, J.: 428.
Hampe, J. Ch.: 288.
Hanson, R. P. C.: 571.
Harnack, A. von: 515, 559, 560, 570, 593, 598.
Hartmann, G.: 432.
Hasenhüttl, G.: 406.
Hauck, F.: 418.
Hayer, M.: 490.
Heaton, E. W.: 38.
Hegel, E.: 274.
Hegel, F.: 543.
Hegesipo: 550.
Heidegger, M.: 528.
Heiler, F.: 425, 439, 510, 567, 598.
Heinrich, V.: 38.
Heislbetz, H.: 529.
Heitmüller, W.: 134.
Held, H. J.: 114.
Hempel, J.: 88, 90.
Hentrich, V.: 40, 49.
Herrmann, S.: 36, 178.
Hertling, L.: 412, 418, 431, 569, 605.
Hertzberg, H. W.: 41, 97.
Hilario: 385, 402, 450, 459, 469, 484, 485.
Hildelbrand, W.: 416.
Hincmaro de Reims: 439, 460.
Hipólito: 426, 453, 472, 481, 505, 513, 552, 557, 558, 566, 569, 572, 579.
Hoekendijk, J. H.: 537.
Hoepers, M.: 479.
Hoffmann, F.: 243, 250, 495.
Hofmann, K.: 442, 459.
Hofstetter, K.: 584.
Holböck, F.: 104, 397, 399, 492.
Holstein, H.: 581.
Honorio de Autún: 497.
Horst, F. van de: 280.
Hosius, E.: 374.
Huby, J.: 403.
Huffmon, H. B.: 68.
Hugo de San Víctor: 450, 460.
Hugo de Rouen: 554.
Huizing, P.: 442.
Humberto de Romanis: 414.
Huss, J.: 439, 463.

Ibn Arabi: 490.
Iersel, B. van: 424.
Ignacio de Antioquía: 236, 385, 386, 403, 430, 472, 493, 550, 551, 569.
Ildefonso de Toledo: 495.
Inocencio I: 510.
Inocencio III: 252, 257, 375, 599.
Ireneo: 238, 373, 382, 385, 402, 451, 453, 493, 495, 498, 511, 513, 540 550, 551, 552, 556, 560, 569, 570, 571, 572, 575, 579, 581, 586.
Iserloh, E.: 260, 460.
Isidoro de Sevilla: 446, 453, 496.

Jacob, H.: 368.
Jaeger, L.: 477.
Jaki, S.: 500.
Janelle, P.: 439.
Jansen, W.: 498.
Jaubert, A.: 39, 69, 71, 80.
Javierre, A. M.: 556, 562, 565, 575, 576.
Jedin, H.: 260, 267.
Jeremias, J.: 41, 84, 110, 117, 118, 119, 121, 137, 177, 206, 502, 519, 521, 588, 589.
Jerónimo: 428, 441, 446, 453, 517, 557.
Jiménez, F.: 558.
Jiménez Urresti, T.: 599.
Joaquín de Fiore: 256, 257, 301.
Jörns, K. P.: 215.
Jossua, J.-P.: 403.
Journet, Ch.: 372, 375, 387, 407, 409, 413, 436, 456, 469, 472, 482, 483, 547, 555, 558, 577, 600.
Juan XXIII: 339, 488, 511, 603.
Juan Crisóstomo: 393, 399, 402, 448, 480, 484, 507, 553, 557, 596.

Juan Damasceno: 383, 502.
Juan de París: 414.
Juan de Salisbury: 445.
Juan el Monje: 371.
Jugie, M.: 419, 489.
Junker, H.: 424.
Jungmann, J. A.: 420, 422, 452.
Justino: 238, 447, 457, 495, 586.

Kant, I.: 272, 273.
Karrer, O.: 448, 547, 556, 558, 583, 588.
Käsemann, E.: 199, 235.
Kasper, W.: 278, 309, 313, 315, 551, 558, 577.
Kattenbusch, F.: 472, 492, 493.
Kaufmann, J.-M.: 547.
Kelcher, J. P.: 429.
Keller, M.: 22, 287.
Kelly, J. N. D.: 371, 472, 479, 492, 496, 554.
Kempf, F.: 251.
Kessler, W.: 84.
Kierkegaard, S.: 532.
Kinder, E.: 260.
Kireevski, I.· 451.
Kirk, K. E.: 556.
Klein, G.: 548.
Klostermann, F.: 581.
Köberle, A.: 365.
Koch, K.: 63.
Köhler, L.: 38, 93.
Köhlmeyer, E.: 562.
Kologrivof, I.: 489.
Koster, H.: 512.
Koster, M. D.: 285.
Kraemer, H.: 530, 533, 535.
Kragerud, A.: 150.
Kraus, H. J.: 51.
Kredel, E. M.: 547.
Kuhl, J.: 518.
Kuhn, K. G.: 58, 61, 472.
Kümmel, W. G.: 117, 195.
Küng, H.: 22, 90, 99, 233, 258, 287, 288, 381, 382, 441, 478, 483, 492, 528, 547, 573.
Kuss, O.: 178, 184.
Kutsch, E.: 66.

Labrunie, J. D.: 498.
Lacordaire, J.-B.: 515.
Ladner, G. B.: 486.
Lagrange, M. J.: 591.
Lamarche, P.: 73.
Lambert, B.: 579.
Lamennais, J. de: 278.
Lamirande, E.: 407.
Landgraf, A.: 483.
Lang, A.: 397, 443.
Lang, H.: 279.
Langemeyer, B.: 527.
Lanne, E.: 511, 557, 558, 560.
Latourelle, R.: 392.
Launoi, J.: 420.
Lawlor, F. X.: 454.
Le Fort, G. von: 284.
Le Guillou, M.-J.: 377, 468, 492, 499, 514, 579, 584.
Lebeau, P.: 459.
Lecler, J.: 255.
Leclercq, H.: 492.
Leclercq, J.: 441, 442, 511, 570.
Lécuyer, J.: 575, 599.
Leenhardt, J.: 177, 271.
Legrand, H.: 512, 602.
Lehman, K.: 309, 313, 315.
Leisegang, H.: 439.
Lelong, A.: 386.
Lennerz, H.: 443.
León I Magno: 248, 385, 396, 510, 552, 577.
León IX: 375.
León XIII: 388, 407, 414, 480, 511, 557, 602.
Léonard, E. G.: 468.
Lercher, L.: 388, 413.
Lescow, Th.: 198.
Lescrauwaet, J.: 397.
Lessel, J.: 583.
Leuba, J. L.: 55.
L'Houe, J.: 75, 86, 89, 90.
Liagre-Böhl, F. M. Th. de: 76.
Liégé, A.: 380, 491.
Ligier, L.: 571.
Lipinski, E.: 521.
Lippert, P.: 284.
Loeffler, P.: 533.
Lohfink, M.: 67.
Lohmeyer, E.: 121.
Lohse, E.: 48, 204, 209, 214, 261.
López Gay, J.: 537.
López Ortiz, J.: 599.
López Quintás, A.: 527.

Lortz, J.: 253, 260, 281, 435, 464.
Lossky, V.: 516.
Lubac, H. de: 34, 233, 240, 252, 267, 288, 299, 307, 311, 383, 392, 397, 398, 403, 410, 419, 432, 460, 477, 492, 497, 498, 509, 570, 579.
Luiks, A. G.: 570.
Lutero, M.: 261, 262, 263, 264, 265, 266, 439, 463, 470.

Maag, V.: 58.
Maccarrone, M.: 560, 570, 605.
McCarthy, D. J.: 83.
McCue, J. F.: 605.
McNabb, V.: 583.
Madoz, J.: 441, 445.
Mahé, J.: 402.
Mainage, Th.: 379.
Mandonnet, P.: 570.
Mangold de Lautenbach: 460.
Maistre, J. de: 278, 465.
Manning, H. E.: 279.
Marción: 459.
Marlé, R.: 467.
Marot, H.: 496.
Marsilio de Padua: 257.
Martelet, G.: 558.
Mártil, G.: 496.
Martimort, A. G.: 440.
Martin, V.: 440.
Martin-Achard, R.: 73, 74, 77, 79, 81, 84, 517.
Marx, K.: 543.
Masson, J.: 524, 534.
Matellanes, A.: 418.
Matthiae, K.: 548.
Matura, M. C.: 45, 47.
Mayer-Pfannholz, A.: 233, 244.
Medico, G.: 600.
Meinertz, M.: 426.
Meister, F.: 506.
Melanchton, F.: 373.
Mendenhall, G. E.: 83.
Menoud, Ph. H.: 386, 396, 418, 558, 562, 564.
Mersch, E.: 252, 383, 394, 402, 408, 492, 506.
Merzbacher, F.: 254.
Metodio de Filipos: 481.
Metz, J. M.: 290.
Meyendorff, J.: 415.
Meyer, R.: 160.
Michaelis, W.: 137.
Michel, A.: 396, 405, 407, 441, 445, 472.
Michel, O.: 121, 169, 589.
Michels, Th.: 506.
Miguel Paleólogo: 599.
Mirgeler, A.: 254.
Möhler, J. A.: 232, 233, 274, 276, 277, 278, 284, 406, 408, 412, 418, 419, 425, 431, 435, 436, 437, 440, 441, 448, 459, 575.
Mohrmann, Ch.: 428, 496.
Molland, E.: 567.
Mondaye, Ch. de: 575.
Moneta de Cremona: 376, 554.
Monsabré, J.: 489.
Montague, G. T.: 507.
Moran, W. L.: 67.
Mörsdorf, K.: 286, 456.
Mortari, L.: 569, 572, 600, 603.
Moule, C. F.: 204, 398.
Moureau, H.: 492.
Mouroux, J.: 394.
Mowinckel, S.: 60, 95.
Mühlen, H.: 408, 511.
Mundle, W.: 184.
Mussner, F.: 506.

Natalis, A.: 388.
Nau, F.: 419.
Nauck, W.: 200, 206.
Nautin, P.: 472, 481, 552, 569.
Nédoncelle, M.: 277, 489.
Neuenzeit, P.: 177, 397.
Neuer, J.: 510.
Neugebauer, F.: 180.
Neuner, J.: 282, 492.
Neunheuser, B.: 415.
Newbigin, L.: 478, 519, 520, 533.
Newman, J. H.: 239, 279, 282, 284, 374, 449, 555.
Nicéforo de Constantinopla: 596.
Nicetas de Remesiana: 494.
Nicolás I: 497.
Nicolas, J.-H.: 396.
Nicolás de Cusa: 258, 438, 507.
Nigg, W.: 446, 447.
Nissiotis, N. A.: 516.
Noth, M.: 36, 79.
Nötscher, F.: 91.

Novaciano: 426.
Nygren, G.: 513.

Obrist, F.: 117, 586.
Ockam, G. de: 444.
Ohm, Th.: 517, 527, 534.
Onclin, W.: 456.
Optato de Mileve: 427, 430, 496, 509, 553.
Orígenes: 238, 242, 382, 410, 419, 447, 459, 484, 495, 497, 513, 557, 560, 586.
Ortiz de Urbina, I.: 472.
Ottiger, I.: 372, 419.
Oyen, H. van: 86.

Pablo VI: 321, 456, 541.
Pablo de Samosata: 449.
Paciano de Barcelona: 497, 576.
Palmero, R.: 238, 243.
Pannenberg, W.: 551, 558.
Papini, G.: 380.
Paquiere, R.: 564.
Parente, P.: 603.
Pascal, B.: 505.
Pascual II: 440.
Paulino de Nola: 557.
Pedersen, J.: 83.
Pedro Crisólogo: 557.
Pedro Damiano: 442.
Pedro el Venerable: 553.
Pedro Lombardo: 365, 399, 450, 498.
Pelagio: 450.
Pérez Fernández, I.: 458.
Perrone, J.: 278, 377, 388.
Pesch, O. H.: 261.
Peterson, E.: 284, 498, 552.
Pfammater, J.: 169.
Philips, G.: 454, 599.
Pinsk, J.: 284.
Pío IV: 375.
Pío IX: 280, 282, 375, 450, 455, 602.
Pío X: 283, 507.
Pío XI: 465, 497, 512, 605.
Pío XII: 284, 361, 383, 387, 480, 483, 497, 510, 511, 557.
Piolanti, A.: 407.
Pirenne, H.: 567.
Pittroff, F. Ch.: 274.
Planck, B.: 492.
Platero, J.: 515.
Plöger, O.: 62.
Plumpe, J. C.: 238.
Pol, W. H. van de: 375.
Policarpo de Esmirna: 412, 557, 581.
Pollard, A. F.: 439.
Pontet, M.: 429, 495.
Portal: 468.
Porúbčan, S.: 584.
Poschmann, B.: 456.
Pottmeyer, H. G.: 280.
Poulat, E.: 283.
Poulpiquet, A. de: 377, 449, 492, 547, 555.
Pozo, C.: 441, 443.
Preisker, H.: 204.
Preiss, Th.: 517.
Procksch, O.: 472, 475.
Proudhon, P. J.: 380.
Pruche, B.: 421.
Przywara, E.: 284.
Pursch, K.: 516.
Puzo, F.: 397.

Quell, G.: 63.

Rabano Mauro: 392, 446, 497.
Rabut, O.-A.: 403.
Rad, G. von: 32, 33, 38, 54, 58, 61, 75, 78, 86, 522.
Rademacher, A.: 284, 449.
Rahner, H.: 233, 239, 240, 241, 307, 497.
Rahner, K.: 288, 308, 317, 318, 368, 441, 454, 455, 472, 482, 484, 509, 528, 539, 549, 599.
Ramsauer, M.: 554.
Ramsey, M.: 579.
Ratzinger, J.: 235, 236, 243, 256, 285, 288, 304, 306, 308, 309, 311, 313, 318, 391, 528, 556, 570, 599.
Raymond George, A.: 418.
Reding, M.: 235, 301.
Refoulé, R. F.: 550, 584, 596.
Reicke, B.: 386.
Remmers, J.: 573.
Renaud, B.: 68.
Rengstorf, K. H.: 36, 560, 563, 577.
Rétif, A.: 73, 519.
Richter, G.: 340.

Riedlinger, H.: 238, 256, 483.
Rigaux, B.: 548.
Rimoldi, A.: 584, 593, 596, 598.
Ringger, J.: 584.
Ristow, H.: 548.
Ritter, K. B.: 365, 371.
Rivière, J.: 371.
Robinson, H. W.: 94.
Roesle, M.: 584.
Roguet, A.-M.: 397.
Röhr, H.: 439.
Roiron, X.: 593.
Roloff, J.: 139, 547.
Rossano, P.: 528, 530, 532.
Rossel, J.: 517, 518, 520, 532, 533, 540.
Rost, L.: 32, 45, 46, 47, 48.
Rottels, J. Th.: 469.
Rottmanner, O.: 492, 495.
Rousseau, O.: 602.
Rowley, H. H.: 38, 94, 96.
Rudolph, W.: 82.
Rufino: 387.
Ruler, A. A. van: 519.
Runciman, St.: 253.
Ruperto de Deutz: 460, 497.
Rüter, Th.: 441.

Sägmüller, J. B.: 246, 455.
Sagnard, M. M.: 453, 580.
Sailer, J. M.: 276.
Salaverri, J.: 492, 550, 556.
Sandfuchs, W.: 290.
Santiago de Viterbo: 371.
Santos Hernández, A.: 534, 535.
Sartory, Th.: 104, 492.
Saumagne, Ch.: 425.
Schaeder, H.: 124.
Scharbert, J.: 72, 82, 88, 90, 96.
Schatzgeyer, C.: 460.
Schauf, H.: 280.
Scheeben, M. J.: 284, 402.
Scheffczyk, L.: 23, 274, 368.
Schelkle, K. H.: 392.
Schierse, Fr. J.: 195.
Schillebeeckx, E.: 23, 509.
Schlagetter, J.: 257.
Schlatter, A.: 117, 184, 594.
Schlette, H. R.: 530.
Schlier, H.: 131, 142, 148, 160, 165, 171, 177, 178, 185, 188, 203, 213, 235, 392, 408, 457, 503.
Schlink, E.: 263, 572.
Schmaus, M.: 23, 233, 288, 397.
Schmemann, A.: 416.
Schmid, J.: 237, 518, 584.
Schmidlin, J.: 534.
Schmidt, H.: 376, 462, 509, 580.
Schmidt, K. L.: 41, 42, 48, 160, 412, 424, 577.
Schmidt, W. H.: 58, 59, 60.
Schmitt, J.: 91.
Schnabel, F.: 276.
Schnackenburg, R.: 34, 44, 58, 60, 61, 62, 103, 104, 119, 146, 154, 162, 165, 176, 189, 206, 235, 392, 520, 523, 547, 548, 588.
Schneemelcher, W.: 435.
Schneider, B.: 270.
Schniewind, J.: 110, 119, 121.
Schoeps, H. J.: 42.
Schrage, W.: 43, 45, 160, 163, 205.
Schreiner, J.: 48, 73, 77, 78, 424.
Schrenk, G.: 41.
Schröder, O.: 283.
Schultes, R.: 377.
Schultze, B.: 415.
Schumacher, W. N.: 243.
Schürmann, H.: 406.
Schütte, J.: 534.
Schwaiger, G.: 260, 267, 274.
Schwarz, A.: 274.
Schweizer, E.: 124, 146, 178, 211.
Sedlmeyer, H.: 255.
Seidensticker, Ph.: 475.
Seifert, W.: 255.
Sekler, M.: 232, 257, 269.
Semmelroth, O.: 286, 337, 369, 509.
Seppelt, F. X.: 250, 267.
Sertillanges, A. D.: 492.
Sesemann, H.: 418.
Seumois, A.: 553, 581.
Severiano de Gabala: 497.
Severo de Antioquía: 440.
Sicardo de Cremona: 497.
Simeón de Tesalónica: 496.
Siricio: 510.
Smend, R.: 67.
Smith, C.: 529.
Smith, R. D.: 472, 489.
Smulders, P.: 23, 377, 509.
Sobotta, F.: 368.
Soden, W. von: 391.
Söder, A.: 492.

Söderblom, M.: 567.
Sohm, R.: 578.
Sommelath, E.: 516.
Soto, P. de: 372.
Spačil, Th.: 454.
Spanneut, M.: 412.
Spencer, I.: 455.
Spicq, C.: 185, 188, 445, 477.
Spindler, M.: 517, 520, 524, 526, 529, 534, 537, 538.
Spörri, Th.: 205.
Stählin, W.: 365, 492, 560.
Stanley, A. M.: 599.
Stattler, B.: 273.
Stauffer, E.: 583.
Stegemann, U.: 38.
Stegmüller, F.: 271, 458.
Stempwort, P. A. van: 426.
Stockmeier, P.: 233.
Stoebe, H. J.: 69.
Stojkovic de Ragusa, J.: 372.
Stommel, E.: 570.
Stone, D.: 494.
Strathmann, H.: 32, 50, 53, 152, 160.
Suárez, F.: 454, 558, 600.
Sullivan, F. A.: 583.
Suso, E.: 257.
Sutcliffe, E. F.: 590.
Swete, H. B.: 412, 418, 472, 575.

Taille, M. de la: 397.
Tanquerey, A.-A.: 388
Taulero, J.: 257.
Tavard, G.: 516.
Telfer, W.: 570.
Tellenbach, G.: 486.
Tennyson, A.: 424.
Tertuliano: 301, 420, 440, 442, 446, 451, 453, 472, 476, 494, 550, 552, 553, 557, 558, 569, 570, 575, 577, 581, 582, 586.
Theunissen, M.: 527.
Thiel, M.: 506.
Thieme, K.: 104.
Thils, G.: 372, 373, 374, 378, 388, 413, 489, 490, 500, 506, 547, 602, 604.
Thornton, L. S.: 418.
Tillard, J.-M. R.: 401, 421.
Tillich, P.: 20.
Tödt, H. E.: 111.
Tomás de Aquino: 104, 304, 329, 345, 355, 372, 384, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 403, 407, 408, 409, 414, 432, 433, 440, 442, 443, 444, 446, 448, 450, 451, 460, 468, 475, 477, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 498, 499, 500, 505, 511, 554, 557, 576, 577.
Tomkins, O.: 516.
Torquemada, J. de: 372.
Tournelly, H. de: 374.
Travers, J.: 498.
Treves, M.: 58.
Trilling, W.: 111, 117, 120, 121.
Tromp, S.: 305, 396, 409, 421, 480, 483, 492, 499.
Tüchle, H.: 260.
Tucholsky, K.: 298.
Turner, C. H.: 425, 442, 453.
Tyrrell, G.: 338.
Tyskiewicz, S.: 472.

Unnik, W. C. van: 208.
Urban, J.: 455.

Valeske, U.: 373, 510, 516, 572.
Vanzin, V. C.: 510.
Vauthier, E.: 408.
Vaux, R. de: 33, 34, 35, 37, 38, 46, 54, 57, 64.
Vellico, A. M.: 515.
Vercruysse, J.: 261.
Verheul, A.: 548.
Vernani, G.: 371.
Veuillot, R.: 279.
Viard, A.: 506.
Vicaire, H.: 570.
Vicente de Lérins: 373, 458.
Vielhauer, Ph.: 128, 169, 405.
Villain, M.: 477.
Villette, L.: 393, 574.
Visser't Hooft, A.: 477.
Vodopivec, J.: 511.
Voelkl, L.: 420.
Voetius, G.: 487.
Vogt, C. M.: 39, 49, 53, 91.
Vogt, J.: 247.
Vögtle, A.: 117, 121, 583, 584, 589, 591, 594.

Volz, P.: 49, 169.
Vorgrimler, H.: 253, 527, 589.
Vriezen, Th. C.: 63.

Walgrave, J. H.: 534, 537.
Wallis, G.: 68.
Wang Tch'ang Tshe, J.: 383.
Wanke, G.: 51.
Ward, W.: 374.
Warnach, V.: 506.
Warneck, G.: 535.
Weiser, A.: 82.
Weiss, K.: 159.
Welserheimb, L.: 484.
Wellhausen, J.: 33.
Wendland, H. D.: 178.
Wenger, A.: 393.
Wesley, J.: 430.
Westcott, F. B.: 382.
Westermann, C.: 83.
Wiedenmann, L.: 529, 535, 536.
Wiederkehr, D.: 299, 304.
Wildberger, H.: 64, 84.
Wilks, M. J.: 500.
Willems, B.: 509.
Windisch, H.: 204.
Winter, G.: 424.
Witte, J. L.: 492, 503, 537.
Wolf, E.: 435.
Wolf, H. W.: 78, 79.
Wright, G. W.: 87.
Wycleff, J.: 439, 459, 463.

Xhaufflaire, M.: 540, 543.

Yannoulatos, A.: 541.
Young, J. C.: 424.

Zahn, Th.: 399.
Zapelena, T.: 387, 515.
Zenkowsky, B.: 516.
Zizioulas, J. D.: 512.
Zoellner, W.: 560.
Zuinglio, U.: 266.

Acontecimiento Cristo

el acontecimiento Cristo implica aceptación: 19
participación en el acontecimiento irrepetible de Cristo: 578s
significado universal del acontecimiento Cristo: 20

Adán

Adán y Cristo: 304, 497

Alianza: 32, 65-70, 390, 551

anfictionía: 36s
diversa participación en la alianza dentro de las religiones no cristianas: 530s
fidelidad de Dios a la alianza: 477
la nueva alianza según Heb: 199
la unidad de la Iglesia con Cristo como unidad de la alianza: 309
tratados de vasallaje: 68

Amor: 217

amor como *ḥesed:* 69
amor de Yahvé a Israel: 67s
amor fraternal en Heb: 202
amor y comunión eclesial: 312
amor y Espíritu Santo: 404, 406s
dinamismo del amor y misión: 523s
el amor como principio de unidad de la Iglesia: 403-408

amor como comunión: 406ss
amor como servicio: 405s

el amor de Dios según Jn: 155
el amor según Pablo: 185

Anatema: 442s

Anticristo: 159

Antiguo Testamento

promesa o realidad: 102-104
relación entre ambos Testamentos: 29s, 97s
unidad entre el pueblo de Dios del AT y del NT: 103s

Apologética de la Iglesia: 269ss, 324s

apologética «via notarum»: 374s, 378-381
la catolicidad en la apologética: 515s
la santidad de la Iglesia como motivo apologético: 489ss
uso apologético de la apostolicidad: 554s

Apóstol (cf. *Discípulos, Doce):* 115, 121

noción de apóstol según el NT: 547-550

apostolado de los Doce y apostolado de Pablo: 128s
dos tipos de vocación: 585s
el apóstol como servidor de la palabra: 131s
el apóstol según Lc: 126s, 139s
el apostolado en los sinópticos: 547s
el apostolado según Pablo: 177s, 549s
paso a la época posapostólica: 188ss, 560s

Apostolicidad de la Iglesia: 219s, 307-310, 374ss, 547-582
apostolicidad y apostolado: 581s
historia del concepto: 550-555
el término «apostólico»: 553
la apostolicidad como «firmitas»: 554
sentido de la apostolicidad: 576-580
sentido de la apostolicidad en la historia de la salvación: 578ss
significado escatológico de la apostolicidad: 580
teología de la apostolicidad: 555-575
apostolicidad de toda la Iglesia: 572s
apostolicidad del origen: 555s
apostolicidad magisterial y ministerial: 574s
diferencias entre apostolado y episcopado: 557-561
uso apologético de la apostolicidad: 554s

Arte
presentación de la Iglesia en el arte: 243

Asociación de tribus: 34-37, 46, 57, 99
anfictionía: 36s
clan: 35
pluralismo de tradiciones: 56s
sistema genealógico: 36
transformación en Estado dinástico: 54
tribus: 35

Atar y desatar: 588s

Ateísmo: 290

Autocomunicación de Dios (cf. *Gracia):* 520ss, 532ss

Autoridad (cf. *Ministerio):* 194
abuso de la autoridad y cisma: 439s
autoridad ministerial: 559s, 565s
autoridad y amor eclesial: 409

Babilonia: 214

Barroco: 271
la imagen de la Iglesia en el: 271

Basílica: 244, 246

Bautismo: 121s, 136, 219, 340, 344, 397
diferencias entre bautismo y eucaristía: 397
el bautismo como sacramento de la fe: 393
el bautismo en Heb: 200s
el bautismo en las epístolas de Jn: 156s
el bautismo según Jn: 151
el bautismo según Pablo: 168, 176, 182s
el bautismo según 1 Pe: 204

Bendición
bendición y maldición en el AT: 78

Cambios en la imagen de la Iglesia: 231-290
«confesiones» dentro de la Iglesia: 259-271
Contrarreforma: 267-271, 452
emancipación del sujeto: 259s
Reforma: 260-267
encíclica *Mystici corporis:* 284s
evolución según el Vaticano II: 289s
la Iglesia como «imperio»: 244-259
crítica de la Iglesia: 257s
cruzadas: 253
«dictatus papae»: 250
«Ecclesia spiritualis»: 256s
evolución política en Occidente: 248s
evolución política en Oriente: 247s
giro constantiniano: 244s
identificación de la Iglesia con la jerarquía: 253
la Iglesia como Estado pontificio: 253
nueva interpretación de la Iglesia militante: 254s
nueva interpretación de las relaciones entre el papa y la Iglesia: 252s
persistencia del motivo del «mysterium»: 256

reforma: 249ss, 258
relaciones entre «regnum» y «sacerdotium»: 246s
separación de Oriente y Occidente: 247s
significado del monacato: 250
la Iglesia como «institución» y «sociedad»: 271-280, 324s, 327s, 342s
deísmo e Ilustración: 271ss
la Iglesia como institución moral: 273s
la Iglesia como «societas inaequalis»: 274
Restauración: 278
Revolución francesa: 275
Romanticismo: 276ss
secularización: 275
la Iglesia como «misterio» según los Padres: 233-244
arca de Noé: 241
«casta meretrix»: 237s
comunión de los santos: 236s
esposa de Cristo: 237s
la Iglesia como casa y templo de Dios: 236
la Iglesia como cuerpo: 235s
la Iglesia como madre: 238s
la Iglesia como nave: 241
la Iglesia como nuevo pueblo de Dios: 235
«mysterium lunae»: 240
preexistencia de la Iglesia: 235
símbolos y alegorías patrísticas· 239ss, 243
universalidad en el espacio y en el tiempo: 235
Vaticano I: 280-283
Vaticano II: 286ss

Carismas: 130s, 133s, 138, 325
«charisma veritatis» en Ireneo: 571
dimensión carismática de la Iglesia según el Vaticano II: 288
disminución de los carismas en las cartas pastorales: 193
institución y carisma: 354-362
los carismáticos según Act: 138s
los carismáticos según Ap: 211
los carismas según Pablo: 168, 178s
ministerio y carisma: 221
noción de lo carismático en la Iglesia: 361s

Cátedra (de Pedro): 431, 569s

Catedrales: 255

Catolicidad de la Iglesia: 219, 312, 376s, 416s, 492-516, 517, 525, 543
catolicidad cuantitativa y cualitativa: 500, 509s
doble significado: universalidad y ortodoxia: 498
«fides catholica»: 498s
historia de la idea: 494-501
Agustín: 495s
apologética antiprotestante: 500s
Edad Media: 498s
símbolos: 497s
historia del término: 492ss
idea de la «Iglesia universal»: 499s
la catolicidad en la apologética: 515s
realización de la catolicidad: 508-515
diferencias entre Iglesia y secta: 508s
ecumenismo: 514s
incorporación de pueblos y culturas: 510-513, 525s
misión: 513, 517, 524s
pluralismo: 512s
tensión entre el ya y el todavía no: 508
teología de la catolicidad: 501-508
fuentes de la catolicidad en la naturaleza humana y en el cosmos: 505-508
origen trinitario: 501-505
verdades católicas: 499

Catolicismo
«catolicismo» de Judá: 57

Catolicismo reformado: 283

Celibato: 250

Cesaropapismo: 246s

Cielo: 60

Cisma: 429-440

causas del cisma: 437ss
cisma e Iglesia universal: 433
el cisma como pecado: 433s
el cisma en el AT: 55s
el cisma en la patrística: 429ss
el cisma en los siglos XI-XII: 431s
herejía y cisma: 425-429
los cismáticos y la Iglesia: 454ss
teología escolástica del cisma: 432ss

Cisma de Occidente: 258

Ciudad santa: 48-52, 58s, 211

la Iglesia como ciudad según Pablo: 169
posición privilegiada de Jerusalén: 84

Clericalismo: 274

Clero (cf. *Ministerio):* 252

Código de Derecho Canónico: 283

Colectividad

individuo y colectividad en el AT: 85-90, 100s

Colegialidad (cf. *Ministerio, Obispo, Primado y episcopado)*

colegio apostólico y colegio de los obispos: 559s
colegialidad y comunión: 417ss
el colegio de los obispos: 601ss

condiciones de pertenencia: 603

la autoridad del papa como autoridad dentro del colegio: 600s
la colegialidad según el Vaticano II: 287s
papel específico de Pedro en el colegio apostólico: 601
responsabilidad de los obispos sobre la Iglesia universal: 601ss

Comunidad (cf. *ἐκκλησία)*

comunidad cultual: 44-48, 72
comunidad local e Iglesia universal: 410-422
comunidades domésticas: 35, 44, 102
elementos constitutivos: 47s
la asamblea del Sinaí: 47
la comunidad como «yo»: 95
la comunidad de Jerusalén según Lc: 127s, 522
la comunidad en Heb: 196s
la comunidad local en el AT: 44, 99
la comunidad local representa al único pueblo: 162
la comunidad según las epístolas de Jn: 153-157
las comunidades surgen por la palabra y los signos de los apóstoles: 131
ministerio y comunidad en las cartas pastorales: 193

Comunión

misión y comunión: 539
teología de la comunión: 412-435

concepto de comunión: 417ss
Espíritu Santo y comunión: 421s
expresiones de la comunión: 418ss

Comunión de los santos

la Iglesia como comunión de los santos según los Padres: 236s

Conciliarismo: 257s, 259, 281

Concilio: 431

Concilio de Trento: 267s
Concilio Vaticano I: 280-283
Concilio Vaticano II: 286ss
relaciones de Lutero con el papa y el Concilio: 262s

Confesión de fe (cf. *Doctrina)*

la confesión de fe como presupuesto del magisterio: 570
permanecer en la confesión de fe: 201s

Confesiones

asunción de lo confesional en lo cristiano universal: 272
«católico» como designación confesional: 269s
división de la Iglesia en confesiones: 262s, 266s

Constantino

cambios que se introducen en su época: 244s

Constantinopla

«patriarca ecuménico»: 248

Contrarreforma: 266-271

Concilio de Trento: 267s
eclesiología de Belarmino: 268s
motivo del triunfo: 271

Creación

Iglesia y creación: 123s, 172s, 216s, 300s

Cristianismo sin Iglesia: 24

Cristología

la cristología de Calcedonia como norma para la misión: 541

Críticas contra la Iglesia: 257s, 289, 317, 380s, 464

Cruz: 113ss, 245

la Iglesia como misterio de la cruz y la resurrección según Pablo: 172
origen de la Iglesia en la cruz y la resurrección: 217s

Cruzadas: 253s, 432

Cuerpo de Cristo

el cuerpo de Cristo según la encíclica *Mystici corporis:* 21s, 285
explicación sociológica del cuerpo de Cristo en la Ilustración: 273
la Iglesia como cuerpo místico de Cristo en la Edad Media: 251s, 398, 432
la Iglesia como cuerpo según los Padres: 235s, 242s
la Iglesia como cuerpo según Pablo: 164-169
carácter sacramental: 168
carácter universal de la Iglesia: 167
1 Cor-Rom: 167s
Cristo como cabeza: 165s
cuerpo eucarístico: 177
Ef-Col: 165ss
el cuerpo crucificado como misterio de Dios: 172s
el Espíritu Santo desarrolla la dimensión salvífica del cuerpo de Cristo: 173s, 218s
la Iglesia como esposa: 166, 176
origen del cuerpo crucificado: 167s
relación de los fieles con el cuerpo: 167
σῶμα y πλήρωμα: 503, 538s

Culto (cf. *Liturgia):* 37, 44-48, 72, 79, 83, 89, 101, 221, 394s

el culto cristiano primitivo según Lc: 137s
el culto según Jn: 151
presencia del reinado de Yahvé en el culto: 61

Cultura: 510ss, 529s

Deísmo: 271ss

Derecho: 37, 86, 90, 283

Decretales: 431s
derecho divino: 549
desarrollo de la ciencia canónica en la Edad Media: 254
transposición del derecho divino al derecho eclesiástico: 189

Desierto: 33s, 65, 70

Destierro: 42, 98

Diáspora: 41-44, 98s, 102

la diáspora según 1 Pe: 205

Dios

Dios creador actúa en la Iglesia: 123
el Dios de Israel, Dios del éxodo: 33
presencia de Dios en Israel: 70ss
santidad de Dios: 473
un Dios-una Iglesia: 382s

Discípulos

los discípulos como preformación de la Iglesia: 218
los discípulos según Jn: 142s, 144ss

los Doce como paradigma de los discípulos: 143s
relación de Jesús con los discípulos: 144ss
los discípulos según Mt: 112-115, 117ss
debilidad de los discípulos: 114s
el discipulado de los Doce y de Pedro como preformación de la futura Iglesia: 117
el seguimiento como característica esencial: 113s
la turba en contraposición con los discípulos: 113, 122
los discípulos a la luz de la comunidad posterior: 117
los discípulos como «hermanos»: 114, 121
resurrección de Jesús y discipulado universal: 120s

Doce (cf. *Apóstol):* 548
carácter escatológico de los Doce: 551
los Doce según Jn: 143s
los Doce según Lc: 126ss
los Doce según Mt: 113, 115-117

Docetismo: 159

Doctrina
conservación de la doctrina apostólica y sucesión: 569ss
la potestad magisterial según las cartas pastorales: 191

Doctrina de Jesús: 109s

Dogma (cf. *Confesión de fe, Doctrina)*
historia de los: 22s
interpretación de los dogmas en la Ilustración: 272s

Donatistas: 430, 440, 495

Dos casas de Israel: 55-58

Dos espadas (teoría de las): 252, 264

Eclesiología
dificultades de una eclesiología sistemática: 21
eclesiología eucarística: 414ss
estructuras de la eclesiología veterotestamentaria: 29s
historia del dogma eclesiológico: 22s
inexistencia de un tratado eclesiológico en la Edad Media: 337
la eclesiología de Belarmino: 268s, 388
la eclesiología de la encíclica *Mystici corporis:* 284s
la eclesiología de Möhler: 276ss, 436
método de la teología dogmática y de la fundamental: 22
relación entre eclesiología y cristología: 19
resurgimiento de la eclesiología después de la Primera Guerra Mundial: 283ss
unidad de soteriología y eclesiología en el AT: 70

Ecumenismo
actitud ecuménica: 470s
carácter ecuménico del Vaticano II: 286ss
ecumenismo y catolicidad: 514

ἐκκλησία (cf. *Comunidad):* 45, 71
carácter público: 163s
ἐκκλησία como asamblea festiva: 163
ἐκκλησία en Mt: 116s, 119
ἐκκλησία según Pablo: 160-164
ἐκκλησία y συναγωγή: 161
Iglesia local e Iglesia universal: 162s

Elección: 39s, 63, 79, 80s
particularismo de la elección e individualismo de la salvación: 100s
principio de la elección en el AT: 74ss

Emperador
relaciones entre el emperador y el papa: 246s, 249s
teoría de las dos espadas: 252

Encarnación

idea de la encarnación en los Padres griegos: 402s
Iglesia y encarnación: 308s
principio incarnatorio de la eclesiología en Möhler: 277
teoría del «assumptus homo»: 444

Encíclicas: 284s

Escatología

aspecto escatológico de la Iglesia como templo: 169s
aspectos escatológicos de la Iglesia en el AT: 39, 43, 50s, 55, 57s, 61s, 65, 84, 93, 96s, 100, 103s
fundamentos escatológicos de la misión: 536, 543
la Iglesia como fenómeno escatológico: 159s, 162, 215s, 222s, 329, 382s
retroceso de la escatología: 245
significado escatológico de la apostolicidad: 580
visión escatológica de las herejías: 468ss

Escolástica: 432s

Escritura

afirmaciones fragmentarias sobre la Iglesia en el NT: 107s
Escritura y herejía: 459s
la Escritura como origen normativo permanente: 231s, 392
«sola Scriptura»: 43, 478, 563

Esperanza

la esperanza según Heb: 199ss
la esperanza según Pablo: 185s

Espíritu

concepción pneumatocéntrica de la eclesiología en Möhler: 276s
Dios habita la Iglesia como templo en el Espíritu: 169s
el Espíritu Santo como alma de la Iglesia: 479s, 504
el Espíritu Santo desarrolla la dimensión salvífica del cuerpo de Cristo: 173s, 218s
el Espíritu Santo y la comunión: 421s
el Espíritu y Jesús según Jn: 142s
el Espíritu y la Iglesia según Lc: 126-130
los Doce como portadores originarios del Espíritu según Lc: 128s
testimonio en el Espíritu Santo: 130
Espíritu de Dios y comunidad según las epístolas de Jn: 155s
glorificación de Jesús por obra del Espíritu: 145
Paráclito: 144
ser en el Espíritu: 181, 184

Esposa: 52, 65, 210, 411, 484s

«casta meretrix»: 237s
la Iglesia como esposa en Ef: 166, 176
la Iglesia como esposa según los Padres: 237s

Estado: 45s, 53s

estado mundano: 214s

Estructuras de la Iglesia

relatividad de las estructuras eclesiales: 357s

Eucaristía: 35, 47, 220, 318, 340, 415

«Christus passus» como «res et sacramentum» de la eucaristía: 399s
diferencias entre bautismo y eucaristía: 397
el cisma como ruptura de la comunidad eucarística: 429s
eucaristía y encarnación: 402
eucaristía y misterio pascual: 400s
Iglesia y cuerpo eucarístico: 243, 251s, 398, 432
la eucaristía como sacramento de la unidad: 397-403
la eucaristía en las epístolas de Jn: 156s
la eucaristía según Jn: 151s
la eucaristía según Pablo: 176s
simbolismo eucarístico: 399

Eudemonismo: 272

Evangelio

evangelio según Pablo: 174s
evangelio según 1 Pe: 203
noción patrística de evangelio: 579s

Existencia

la existencia cristiana según Pablo: 181ss

Expectación mesiánica: 55

«Extra Ecclesiam nulla salus»: 314s, 347ss, 353s

Familia: 35

Fanáticos: 265s

Fe (cf. *Cisma, Confesión de fe, Herejía):* 221s

apostasía de la fe: 255
conflicto entre verdad de fe y libertad: 255
fe e Iglesia según las epístolas de Jn: 157s
fe y conversión: 136
fe y discipulado según Jn: 143s
fe y obediencia según 1 Pe: 203s
fe y sacramento: 390, 393, 574
«fides catholica»: 498s
«fides implicita»: 528s
«fides informis»: 390
herejía y fe: 443s
Iglesia y fe: 24, 322-330

«credo Ecclesiam» y «credo in Ecclesiam»: 322s
la Iglesia como motivo de credibilidad: 324ss
la Iglesia como objeto de fe: 327-330
la Iglesia como realidad escatológica: 329
proclamación de las proezas de Dios: 325s
sujeto comunitario de la fe en Dios: 323s

la fe en Heb: 200
la fe según Pablo: 184s
la Iglesia como «congregatio fidelium»: 389s
la santidad como motivo de credibilidad: 481, 489ss
«lumen fidei»: 326
«sola fide»: 40
unidad de la fe: 389-394

«Filioque»: 247

Filosofía

filosofía y encuentro interpersonal: 531
filosofía y herejías: 452s

Fórmulas de fe (cf. *Definición, Dogma, Proposiciones dogmáticas):* 132s

Fundación de la Iglesia: 349s

Galicanismo: 278, 281

Genealogía: 36

Gloria: 148, 183, 247

Glosolalia: 130, 134

Gnosis: 453, 462, 579

Gótico: 255s

Gracia (cf. *Comunicación de Dios)*

comunicación de la gracia: 354
existencial sobrenatural: 539
ḥesed: 69, 89
la gracia y la pasión de Cristo: 394
naturaleza y gracia: 502
«sola gratia»: 40
todo es gracia para los cristianos: 186s

Guerra santa: 33s, 37

Herejía: 222, 441-471

carácter específico de la herejía: 495
causa de las herejías: 446-453
definición de herejía: 444s
grados de herejía: 443
herejes materiales y formales: 455
herejía y cisma: 425-429

herejías antiguas: 461ss
herejías populares: 463s
historia del término: 441-444
la herejía según las epístolas de Jn: 159
los herejes en Ap: 214s
los herejes en las cartas pastorales: 194
los herejes y la Iglesia: 454-456
posible verdad de las herejías: 449ss
sentido de las herejías en la historia de la salvación: 457-461, 466-470

Hermano: 391

hermano en el AT: 32, 57, 88, 99
hermano en Heb: 195s
hermano según Ap: 211
hermano según Lc: 138s
hermanos según 1 Pe: 206
los discípulos como hermanos en Mt: 114
los discípulos como hermanos y amigos según Jn: 145

Hermenéutica: 541

«Hesed»: 69, 89

Hijo de hombre: 108s, 116

el Hijo de hombre según Mt: 111s, 118s

Historia

catolicidad e historia: 507
concepción joánica de la historia: 143
la unidad eclesial en la historia del mundo: 422-425

Historia de la Iglesia: 25

reflexión teológica sobre la historia de la Iglesia: 25

Historia de la salvación

concentración mediante reducción: 38
épocas en la historia de la salvación: 299-305
formas histórico-salvíficas de la Iglesia

«Ecclesia ante legem»: 299-302
«Ecclesia sub gratia»: 303ss
«Ecclesia sub lege»: 302s

herejía e historia de la salvación en Lc: 133
historia universal y particular de la salvación: 21, 530
la historia de Israel orientada hacia Jesús: 124
la teología en la economía salvífica: 247
la historia de la Iglesia como historia de la salvación: 24
la historia de la salvación en Lc: 133

Hombre

hombre como persona: 528
la misión presupone una noción correcta del hombre: 541s
noción de «homo religiosus»: 528, 529s

Homología (cf. *Confesión de fe):* 156

Homousios: 449

Humanismo: 260

Iglesia (cf. *Cambios en la imagen de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, Esposa, Pueblo de Dios, Sentido de la Iglesia)*

carácter divino-humano de la Iglesia: 308
carácter político de la Iglesia: 316s
consideración sociológica de la Iglesia: 216s
declaraciones fragmentarias sobre la Iglesia en el NT: 107s
dimensiones de la Iglesia: 103
«Ecclesia ab Abel»: 235, 301
«Ecclesia congregans» y «Ecclesia congregata»: 477, 482, 508, 514
«Ecclesia spiritualis»: 256s
el ministerio de la Iglesia: 310-319
el misterio de la Iglesia según Pablo: 171-174

Iglesia y creación: 172
misterio de la cruz y de la resurrección: 172s
origen en la predefinición: 171

identificación de la Iglesia con la jerarquía: 253
Iglesia militante: 34, 37, 254
Iglesia paciente: 222
Iglesia perseguida: 140s
Iglesia universal e Iglesia local según el NT: 216
Iglesia y creación: 172, 216s, 300s
Iglesia y cuerpo eucarístico: 243
Iglesia y fe: 322-330
Iglesia y mundo: 20s, 23s, 222, 234
Iglesia y palabra: 130-135, 145
la existencia de la Iglesia como proexistencia: 306
la Iglesia como asamblea: 300s
la Iglesia como baluarte: 279s, 283
la Iglesia como casa de Dios: 188, 193, 206
la Iglesia como comunidad de los que creen, esperan y aman: 19s, 157, 234, 256, 312
la Iglesia como corporación: 168
la Iglesia como edificación: 169
la Iglesia como fenómeno escatológico: 222s
la Iglesia como fruto y medio de salvación: 306
la Iglesia como madre: 51s, 238s, 251
la Iglesia como presencia del inminente reino de Dios: 119
la Iglesia como pueblo mesiánico: 424s
la Iglesia como templo de Dios: 52
la Iglesia de la palabra y la Iglesia del sacramento: 220s, 264, 365s
la Iglesia en el Ap: 209-216

Iglesia confesora: 211s
Iglesia de Jesucristo: 209
Iglesia probada: 214s
Iglesia redimida: 210s
Iglesia triunfadora: 215
Iglesia universal: 211
santos y profetas: 211

la Iglesia en el AT

formas contingentes y estructuras constitutivas: 98ss
pluralismo polarizado: 10ss
unidad del pueblo de Dios en el AT y el NT: 104

la Iglesia en la diáspora: 41ss, 52
la Iglesia en la historia de la salvación: 25, 299-305
la Iglesia en las cartas de Jn: 153-160

autocomprensión de la comunidad: 155ss
Espíritu de Dios y comunidad: 155s
herejía: 159
Iglesia y mundo: 157-160
la comunidad vive en la etapa final: 159
la comunidad y Jesús: 155
palabra y comunidad: 155s
relación entre el autor y la comunidad: 153s
sacramentos: 156s
tradición: 156

la Iglesia formada de judíos y paganos: 137, 217s
la Iglesia no se identifica con el reino de Dios: 58, 99s, 119, 344s
la Iglesia oculta según Lutero: 265
la Iglesia oprimida según 1 Pe: 207
la Iglesia según Heb: 195-203
la Iglesia según Jn: 142-153

culto: 151
el ministerio según Jn: 150
estructuras de la Iglesia: 149-152
Iglesia universal: 147s
Iglesia y mundo: 148s
imagen de la viña y del rebaño: 146
la Iglesia como discipulado de Jesús: 142s, 144ss
la Iglesia como grupo de creyentes: 143s
la Iglesia una: 147s
los sacramentos según Jn: 151s
misión: 150
principio de la tradición: 150s

la Iglesia según las cartas pastorales: 187-194

autoridad espiritual: 194
el derecho divino transformado en derecho eclesiástico: 189
la Iglesia como casa de Dios: 188, 193
la Iglesia como propiedad de Cristo: 188

la Iglesia descansa en el ministerio apostólico: 188-194
la tradición: 189, 192ss
ministerio y comunidad: 193
potestad de gobierno: 191
«potestad de orden»: 191s
servicio de la «doctrina»: 191
Tito y Timoteo como tipos de ministros: 190
unidad de ministerio, espíritu y existencia: 192

la Iglesia según las cartas paulinas: 160-187
la Iglesia según Lc: 123-141

el tiempo de la acción del Espíritu: 126-130
el tiempo de la Iglesia según Lc: 123-126
fundamentación de la Iglesia en el acontecimiento revelatorio de la resurrección: 125
la Iglesia como obra de Dios: 123

la Iglesia según Mt: 108-122
la Iglesia según 1 Pe: 203-208
la Iglesia verdadera como comunión de los santos: 256
las comunidades eclesiales según el Vaticano II: 288, 350s, 514
los miembros de la Iglesia según Pablo: 180-187
origen de la Iglesia en la cruz y la resurrección: 217
sentido de la Iglesia: 24, 298-319
unidad de la Iglesia del derecho y la Iglesia del amor: 168s
visibilidad de la Iglesia: 268, 329s, 356ss
«votum Ecclesiae»: 348, 465s

Iglesia como sacramento: 22, 72, 321, 330-369, 509, 515

acción salvífica de la Iglesia sacramental: 23s

diversas actualizaciones: 364s
los siete sacramentos como la más plena actualización: 366s
palabra y sacramento: 367ss

aplicación análoga a la Iglesia: 335s, 338s

carácter sacramental de la Iglesia como cuerpo de Cristo: 168s
eficacia de la Iglesia como sacramento: 341-347

eficacia «ex opere operato»: 345s

el misterio de la Iglesia como reproducción del misterio de Cristo: 335
estructura dialogal: 343, 346s, 349s, 362, 368
la Iglesia como misterio a la luz de la Escritura: 340
la Iglesia como sacramento en la teología reciente: 337s
perspectiva sacramental y fe: 322s
relación de lo interior con lo exterior: 351s
relación del signo con lo significado: 354-362
relativización de la Iglesia visible: 356ss
sacramento primordial y sacramento radical: 330s
significado de la perspectiva sacramental: 362-369
Sión como sacramento de la presencia de Dios: 85

Iglesia oriental: 247

separación de Oriente y Occidente: 247s, 452

Iglesia primitiva. 137ss

Iglesia romana

centralización: 253
«romano-católico» como designación confesional: 269s, 374s

Iglesias nacionales: 257s, 259

Ilustración: 271ss

concepto de Iglesia: 271

Individuo

individuo y colectividad en el AT: 35-90, 100s

Indulgencias: 262

Infalibilidad (cf. *Proposiciones dogmáticas):* 281

Inquisición: 255, 434, 443

Institución

institución y carisma: 354-362
noción protestante de la Iglesia como institución: 478s

Israel

«ad maiorem gloriam Israel»: 74
alabanza de Israel: 80, 102
cisma: 55s
destierro: 42s
el Israel de Dios según Pablo: 163
elección de Israel: 39s, 63, 74s, 78, 80s, 100, 302s
función salvífica universal: 77ss, 100
intercesión: 80
Israel como confederación: 56
Israel como esposa: 65
Israel como hijo de Dios: 65
Israel como pueblo mediador: 76-80
Israel como realidad ideal: 38
Israel como reino: 52s
Israel como siervo: 65, 78s
Israel y los pueblos: 72-76, 80-85
la época de David y Salomón como época ideal: 54s
misión de Israel: 72-85
nuevo Israel: 120, 122, 124
participación en el reinado escatológico: 61s
prefiguración de la Iglesia en Israel: 29s
proceso de asimilación: 76, 100
relación de Dios con Israel: 62-72
parte en la alianza con Dios: 65-70
propiedad de Dios: 62-65
santuario de Dios: 70-72
restauración de Israel: 211
reunificación: 57
universalismo escatológico: 84

Jerarquía (cf. *Autoridad, Ministerio)*

identificación de Iglesia y jerarquía: 253
la jerarquía en el AT: 91s

Jerusalén: 48-52, 83s, 124

Jerusalén celestial: 50s, 84s, 200

Jesucristo

Cristo, cabeza de la Iglesia: 165s, 503
Cristo como el que ha de venir: 209
Cristo como maestro de la humanidad en la Ilustración: 273
Cristo como presencia universal de la salvación: 502
Cristo como sumo sacerdote en Heb: 195ss
Cristo, sacramento del encuentro con Dios: 23, 331, 334
Cristo y Adán: 304
«Christus totus»: 315
diferencias entre Cristo y la Iglesia: 386
imagen de Cristo en la Edad Media: 257s
Jesús como Hijo en Heb: 196s
Jesús como sujeto de las promesas del AT: 97, 103
Jesús y el Espíritu según Lc: 126s
la unidad de la Iglesia con Cristo como unidad de alianza: 309
nombres de Jesús: 134s
permanencia de Jesús en el Espíritu según Jn: 144s
plenitud de gracia en Cristo: 504
proexistencia de Cristo: 304s
proximidad del reino de Dios en Jesús según Mt: 109ss
revelación definitiva de Dios en Jesús: 124s
sacerdocio real de Cristo: 503
ser en Cristo: 180s

Jesuitas: 270

Judíos: 518, 522

persecución de los judíos: 254

Juicio: 39ss, 210s

salvación por el juicio: 61

Justicia: 75, 87s

la justicia como comportamiento exigido por la alianza: 69

Justificación: 182, 261, 363s

Laico

aplicación restrictiva de λαός a los laicos: 252
emancipación de los laicos: 259s
investidura laica: 250
movimientos seglares en la Edad Media: 257s
separación entre clero y laicos: 253

Ley: 44

Libertad

conflicto entre verdad de fe y libertad: 255
la libertad de la Iglesia como motivo de la Reforma: 249ss, 486s
misión y libertad: 540

Liturgia (cf. *Culto)*

el culto como principio de unidad: 394s
la epifanía como punto central de la liturgia pascual: 247
liturgia y fe: 393
simplificación de la liturgia en la Ilustración: 273s

Magisterio: 392s

María

la tipología Eva-María: 239
María como tipo de la Iglesia: 484

Mártir/Martirio: 76, 141, 212

Matrimonio

matrimonio de sacerdotes: 250

Mediador

Israel como mediador real, profético y sacerdotal de la salvación: 79

«Metánoia»: 136, 200s

Milagros de Jesús

los milagros de Jesús como signos escatológicos: 110
los signos según Lc: 133s

Ministerio

autoridad espiritual: 194
funciones ministeriales en las cartas pastorales: 187-194

ministerio y comunidad: 193
motivación sacramental: 190
potestad de gobierno: 191
«potestad de orden»: 191s
servicio de la «doctrina»: 191

ideal escatológico: 94
ministerio según Jn: 150s
ministerio y carisma: 221
ministerios de servicio: 177s, 406, 408
ministerios en el AT: 90s, 101
ministerios según Act: 139s
ministros según 1 Pe: 205s
participación de la comunidad en la designación de los ministros: 572
principio democrático: 92s
relación entre ministerio y comunidad: 153s, 360
unidad de ministerio, espíritu y existencia: 192

Misión: 75s, 314, 512s, 517-543

concepto de misión: 517, 534s
destinatarios y modo de la misión: 526-534

el hombre como persona: 528
método del diálogo: 532

fin de la misión: 534-543

conversión de los paganos: 534s
misión y libertad: 540
misión y salvación: 537s
misión y κοινωνία: 539s
misión y πλήρωμα: 538s
objetivos de la misión y de la autocomunicación de Dios: 537ss
«plantatio Ecclesiae»: 535

la cristología de Calcedonia como norma de la misión: 541
la misión presupone una noción correcta del hombre: 542
la misión según Jn: 149s
ley de indigenización: 533
misión y religiones no cristianas: 529s

misión y sucesión: 570s
misiones y apostolicidad: 551, 576ss
misionología protestante: 535ss
origen y fundamentos de la misión: 517-526
dinamismo del amor: 523s
dinamismo expansivo de la comunidad primitiva: 522s
don de la autocomunicación de Dios: 519ss
encargo misional de Jesús: 518s
la misión como realización de la catolicidad: 498s, 517, 525, 543
origen trinitario de la misión: 519s
problema del punto de contacto: 533
universalismo extensivo e intensivo de la misión: 527s

Mística: 257

Misterio (cf. *Sacramento)*
el misterio del reino de Dios y el misterio de la maldad: 543
el motivo del misterio en los Padres: 233-244
la Iglesia como misterio: 171-174, 340, 377
la Iglesia como misterio en la Edad Media: 256
«sacramentum»/«mysterion»: 332ss

Modernismo: 283, 338

Monacato: 250

Moralismo: 272s

Movimientos católicos: 284

Mundo
carácter universal de la Iglesia como cuerpo de Cristo: 167
eclesialización del mundo: 313
hostilidad del mundo según Ap: 212ss
hostilidad del mundo según 1 Pe: 207s
Iglesia y mundo según el Vaticano II: 289
Iglesia y mundo según Jn: 148s
Iglesia y mundo según las epístolas de Jn: 157-160
la Iglesia como posibilidad de los contactos entre Dios y el mundo: 302, 311ss
la Iglesia en su relación con el mundo: 20, 23, 311, 317, 424s
la Iglesia está en el mundo, pero no es del mundo: 222, 234, 315s
mundanización de la Iglesia: 258, 260, 313
nueva interpretación del mundo y de la Iglesia en la Edad Media: 252
testimonio de la fe ante el mundo: 324
transformación del cosmos en Cristo: 504

Nacionalismo: 437s, 452s

Naturaleza
«natura lapsa et vulnerata»: 529
naturaleza humana y catolicidad: 505s
naturaleza y gracia: 502
unidad de la naturaleza humana: 383

Necesidad de la Iglesia para la salvación (cf. *«Extra Ecclesiam nulla salus»):* 347-354
necesidad de medio y de precepto: 348s
pertenencia plena a la Iglesia: 352s

Neoescolástica: 279

Nomadismo
religión nómada: 32ss, 87

Notas de la Iglesia: 24, 371-381
conexión de las notas: 376s
datos históricos: 373ss
apologética «via notarum»: 378-381
Reforma: 373s
noción de nota: 371ss

Obispo (cf. *Colegialidad, Primado y episcopado)*
autoridad del ministerio episcopal: 565s
diferencias entre apostolado y episcopado: 557-561
«episcopi vagantes»: 568
obispos «sucesores de los apóstoles»: 556ss
obligatoriedad de la enseñanza episcopal: 570s
politización del ministerio episcopal: 244s
posición de los obispos según el Vaticano I: 282

Oración: 208

Ordenación: 189ss, 566
la ordenación por varios obispos: 571
ordenación y sucesión: 568s
reconocimiento de las ordenaciones en la Iglesia ortodoxa: 567

Ordenes militares: 255

Pablo: 522
Pablo y los Doce según Lc: 128s
Pedro y Pablo: 592-596

Padecimientos
padecimientos de Jesús: 111s, 196
padecimientos de los discípulos: 113s, 132, 202

Padres de la Iglesia
los Padres y los herejes: 447s

Paganos: 31, 82ss, 120, 518, 522, 534s

Palabra (cf. *Sacramento)*
la Iglesia de la palabra y la Iglesia de los sacramentos: 220, 264, 365
la Iglesia sometida a la palabra según Jn: 145
la palabra apostólica según Lc: 130-135
palabra de Dios, evangelio e Iglesia según Pablo: 175s
palabra y comunidad según las epístolas de Jn: 156
palabra y sacramento: 367ss

Papa (cf. *Pedro, Primado)*
crítica de los reformadores contra el papado: 265
el papa como obispo de Roma: 603s
el papa como «patriarca de Occidente»: 248
el papa como «vicario de Cristo»: 251, 268, 600s
el papa-emperador: 252
el papado después de la reforma gregoriana: 431
el papalismo en el siglo XIX: 278s, 280
emperador y papa: 246, 248s
Iglesia papal de la Contrarreforma: 270
interpretación política: 245, 251
la función de Pedro y la Iglesia universal: 416ss
la Iglesia como estado pontificio: 253
papas del Renacimiento: 260
pretensiones pontificias: 250s, 268s
relaciones de Lutero con el papa y el concilio: 262
teología de las dos espadas: 252

Parusía: 318

Pascua: 35, 46s, 65, 400s

Patriarca: 248

Paz
el servicio de la Iglesia al mundo como servicio de paz: 315s, 318
la Iglesia formada por judíos y paganos: 174
misión y fomento de la paz: 537

Pecado
el pecado según las epístolas de Jn: 158s
Iglesia de los pecadores: 237s, 308, 311, 316s, 380, 475s, 482-485

liberación del poder del pecado: 182s
pecado de cisma y de herejía: 432s, 454
pecado y religiones no cristianas: 525, 529

Pedro: 522

barca de Pedro: 241
papel específico de Pedro en el colegio apostólico: 601
privilegios de Pedro según el NT: 583-597

cambio de nombre: 585s
1 Cor 15,3ss: 584s
imagen de Pedro en las cartas paulinas: 592-596
papel de Pedro según Act: 592s
Pedro según Jn: 150, 591s
posición singular de Pedro según Lc: 127s, 590s
posición singular de Pedro según Mt: 116s, 121s, 586-590

Penitencia (sacramento)

confesión de los pecados según 1 Jn 1,9: 157
perdón de los pecados según Jn: 152
potestad penitencial según las cartas pastorales: 189

Pentecostés: 130s, 133s, 521s, 551

Persecución de herejes: 255

Personalidad corporativa: 94-97, 103

Personalismo: 527

Pertenencia a la Iglesia (cf. *«Extra Ecclesiam nulla salus»):* 180-187, 286, 347, 352s

pertenencia a la Iglesia y herejía: 455s

Platonismo: 242

Pluralismo

catolicidad y pluralismo: 511ss

Pobreza

Iglesia pobre: 257, 313

Poder: 313

Política

politización de la Iglesia y giro constantiniano: 244ss

πρεσβύτερος

πρεσβύτερος en las cartas pastorales: 189, 194
πρεσβύτερος según las epístolas de Jn: 154
πρεσβύτερος según 1 Pe: 206

Predestinación

predestinación de la Iglesia: 171

Predicación (cf. *Palabra):* 131ss

Preexistencia de la Iglesia: 234

Primado (cf. *Papa):* 280s, 582s, 597-605

autoridad del papa en el colegio: 600
funciones primaciales: 604s
historia del primado pontificio: 597-600
privilegios de Pedro según el NT: 583-597

Primado y episcopado: 582-605

Profetas en el AT: 57, 91s

Profetas en el NT

los profetas según Act: 211
los profetas según Pablo: 178s

Propiedad

propiedad común: 138

Propiedades de la Iglesia (cf. *Notas de la Iglesia)*

Proposiciones dogmáticas

ambigüedad: 450ss

Prosélitos: 83

Protestantismo (cf. *Reforma)*

«protestantismo» de Israel: 57

Prototipo (AT): 29s, 102ss

Pueblo de Dios (cf. *Cuerpo de Cristo, Iglesia):* 21s

el pueblo de Dios en el AT: 31-34

asamblea: 46
asociación de tribus: 30-37, 46s
cisma en el AT: 55
citas del AT en el NT: 31
clan: 25
comunidad cultual: 44-48
diáspora: 41-44
dispersión: 42
el pueblo de Dios como grupo militar: 33s, 37
el pueblo de Dios no se identifica con el reino de Dios: 58, 99
elección: 75, 80ss
funciones particulares en el pueblo de Dios: 90-94
identidad del único pueblo de Dios: 30, 103s
Israel como pueblo mediador: 76-80
Jerusalén como símbolo: 49, 52
la monarquía como fenómeno transitorio: 55
parentesco: 32
pueblo: 33s
pueblo santo: 75
reino de David: 52-55
resto: 38-41
santuario común: 36s
segregación: 74s
sistema genealógico: 36
tribus: 35
universalismo y particularismo: 67s, 80-85

el pueblo de Dios en Tomás de Aquino: 433

el pueblo de Dios según Pablo: 160s

continuidad del pueblo de Dios en el AT: 161s
el pueblo de Dios de los últimos tiempos: 161
la comunidad particular como representación del único pueblo: 162s

el pueblo peregrino de Dios: 33s, 199s, 384
la Iglesia como nuevo pueblo de Dios según los Padres: 235, 242s
la Iglesia como pueblo de Dios según el Vaticano II: 287s
la Iglesia como pueblo de Dios según 1 Pe: 204-207
«pueblo cristiano» como noción política: 245

Racionalismo: 272s

Razón: 272

Redención: 43, 63, 210

necesidad de redención: 298

Reforma de la Iglesia

Cluny: 249s
«Ecclesia semper reformanda»: 485-489
el Vaticano II y la reforma de la Iglesia: 286, 488
la libertad de la Iglesia como motivo de la reforma: 249s, 258, 486
reforma gregoriana: 431s, 486
reforma y herejía: 463s

Reforma protestante: 260-267, 487, 578s

crítica de la Reforma contra el papado: 264
experiencia religiosa fundamental: 261
gobierno de los asuntos externos de la Iglesia por la autoridad secular: 265s
justificación por la fe según Lutero: 261
la Iglesia oculta según Lutero: 265
la Iglesia según la Confesión de Augsburgo: 263s
motivos de la Reforma: 260s
noción de Iglesia en Calvino: 266
noción de Iglesia en Lutero: 263
Reforma y herejía: 463s

relaciones de Lutero con el papa y el Concilio: 262s
sacerdocio común según Lutero: 263

Reinado en el AT: 53s, 58ss

Reino

distinción de los dos reinos en la Reforma: 264
reino de David: 52-55

Reino y reinado de Dios: 21, 58s, 521

el misterio del reino de Dios frente al misterio de la maldad: 543
el reinado de Dios según Mt: 108-112

proximidad del reino de Dios: 108s, 118s
proximidad en la palabra y los signos: 109s

el reino de Dios en el AT: 52-62

presencia del dominio real: 61
reinado escatológico: 61s
un rey: 57

el reino escatológico no se identifica con la Iglesia: 57s, 99s
la noción de reino de Dios después de Constantino: 245

Religión

religión natural: 272
religiones no cristianas: 526, 529s

Renacimiento: 260

Representación: 304

Restauración: 278s

Resto: 38-41, 49, 98, 521

carácter constitutivo de la noción de crisis: 39s
personalidad corporativa: 95s

Resurrección de Jesús: 120s, 124s

el ser de Jesús se manifiesta en el resucitado: 142s
la Iglesia como misterio de la cruz y la resurrección según Pablo: 175s
origen de la Iglesia en la cruz y la resurrección: 217s
resurrección y discipulado universal: 120s
resurrección y misión del Espíritu: 126s, 218

Revelación

cierre de la revelación: 326
mediación en la revelación: 391s
revelación definitiva de Dios en Jesús: 125s

Revolución francesa: 275

Romanticismo: 276s

Sacerdocio: 79s, 91s

el sacerdocio común según Lutero: 263
el sacerdocio real según 1 Pe: 205

Sacramentos (cf. *Palabra)*

administración eclesial de los sacramentos: 318
base sacramental del ministerio en las cartas pastorales: 190
eficacia «ex opere operato»: 345s
forma y materia: 369
Iglesia de la palabra e Iglesia de los sacramentos: 220, 264
institución por Cristo: 338, 349s
la Iglesia como sacramento según el Vaticano II: 287
los sacramentos como la más plena actualización de la sacramentalidad de la Iglesia: 366s
noción de sacramento: 332-335

aplicación exclusiva a algunos sacramentos: 332s, 335, 338
noción tridentina de sacramento: 336
«sacramentum»/«mysterion»: 332ss

número septenario de los sacramentos: 338, 364ss
palabra y sacramento: 367ss

«sacramenta fidei»: 390, 393
sacramentalidad y unión hipostática: 334s, 340
sacramentos y cuerpo de Cristo: 168s, 176s
sacramentos y fe: 574
«sacramentum et res»: 384, 399s

Sacrificio

el sacrificio en Heb: 198

Salmos: 86s

Salvación: 341-347, 362-369, 537s

función salvífica universal de Israel: 77ss, 104
šālôm como salvación: 69, 537
salvación individual y universal: 30, 100
salvación mediante la catástrofe: 38s
σωτηρία: 537s
universalismo salvífico: 80-85

Santiago

posición en Jerusalén: 140, 595

Santidad de la Iglesia: 376s, 380, 472-491

afirmaciones de la Biblia: 472-476
dialéctica entre el ya y el todavía no: 476
la santidad como motivo de credibilidad: 481, 489ss
la santidad de la Iglesia en sus principios formales: 479ss

Santificación: 63, 75, 182, 475

los santos según Ap: 211

Santuario de Dios

el santuario en Heb: 199
Israel como santuario de Dios: 70-72

Satán: 211, 213, 215

Secta: 508s

Secularización: 275s

Sede apostólica (cf. *Cátedra):* 250

Seglar (cf. *Laico)*

Seguimiento: 113s

Sentido de la Iglesia: 298-319, 518

necesidad de buscar el sentido: 298s
respuesta fragmentaria: 299

Siervo de Yahvé: 97

Israel como siervo de Yahvé: 65, 78s

Símbolo (cf. *Confesiones de fe):* 24

Símbolos

simbolismo patrístico: 242s
símbolos de la Iglesia: 239ss, 243

Simonía: 249s

Sinagoga: 43, 45, 161

Sión: 48-52, 84

motivos místicos: 51
Sión como punto de reunión de los dispersos: 49s
Sión como sacramento del encuentro con Dios: 85

Sobornost: 516, 567, 573

Sociedad (cf. *Sociología)*

concepción sociocorporativa de la Iglesia en Tomás de Aquino: 433
la Iglesia como sociedad: 273ss, 324s, 327s, 342s
sociedad y comunidad: 342s
unidad en la sociedad: 383s

Sociología: 216

carácter inadecuado de los modelos políticos: 310
consideración sociológica de la Iglesia: 273, 328
modelos profano-estatales de la Iglesia: 269, 424s

noción sociológica de la catolicidad: 500s

Solidaridad: 87s, 100s, 304, 307

Soteriología: 69

Sucesión apostólica: 360, 556s, 561s, 582s
elementos de la sucesión apostólica: 567-575
conservación de la doctrina apostólica: 569ss
delimitación negativa: 566s
misión y sucesión: 570
ordenación y sucesión: 548s
listas de obispos: 550, 558
prueba histórica y bíblica de la sucesión apostólica: 561-566
¿origen griego?: 561s, 576
paso a la época posapostólica: 562ss

Templo: 48-52
el Hijo de David como templo definitivo: 55
el templo según 1 Pe: 206ss
la Iglesia como casa y templo de Dios según los Padres: 236
la Iglesia como templo de Dios según Pablo: 169s
aspecto escatológico: 169
morada de Dios en el Espíritu: 170
presencia de Dios en el templo: 71s

Teocracia: 247

Teología
pluralismo teológico: 512
teología y economía salvífica: 247, 481

Teología dialéctica: 535s

Teología mistérica: 400

Testimonio
palabra del testimonio en el Espíritu Santo: 130s

Tiempo
el tiempo de la Iglesia según Lc: 123-126
el tiempo de la acción eficaz del Espíritu: 126-130

Tolerancia: 272, 274

Tractarianos: 567

Tradición: 561, 575
«cumulated traditions»: 529
la tradición en Jn: 150s, 156
la tradición según las cartas pastorales: 189, 192ss
la tradición viene del Señor: 578ss
pluralismo de tradiciones: 56
tradición apostólica: 579

Tratado de los sacramentos: 25

Trinidad: 247
«Ecclesia de Trinitate»: 421s, 437
origen trinitario de la catolicidad: 501-505
origen trinitario de la misión: 519s

Tubinga (escuela de): 276s

Ultramontanismo: 278

Unidad de la Iglesia: 147s, 219s, 376, 382-471
el cisma como pecado contra la unidad: 433s
formas de la unidad: 386-409
agrupaciones: 387ss
el amor como principio de unidad de la Iglesia: 403-409
el culto como principio de unidad: 394
la eucaristía como sacramento de la unidad: 397-403
los sacramentos: 395s
unidad de fe: 389-394
unidad de vida social: 403-409
fundamentos teológicos: 382-386
base sacramental: 384s

un Dios-una Iglesia: 382s
unidad de la naturaleza humana: 383
unidad de medios y unidad de realidades: 385s

la unidad eclesial en la historia del mundo: 422ss
teología de la comunión: 412-422
unidad de la Iglesia y unidad del género humano: 422s
unidad en la pluralidad: 288s, 410-425, 511

unidades parciales: 410s

visión protestante de la unidad: 435

Unión hipostática: 309, 334, 340, 383, 502

Veracidad: 380s

Verdad

la Iglesia como columna y fundamento de la verdad: 239
verdad y herejía: 449ss

Yahvé

predicados regios: 59s
Yahvé como creador y redentor de Israel: 62ss